





HISTORISCHE

BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE

VON

ADOLF TRENDELENBURG.

ZWEITER BAND.

VERMISCHTE ABHANDLUNGEN.

BERLIN.

VERLAG VON G. BETHGE.

1855.


TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
OF
OXFORD
LIBRARY

Vorwort.

Das vorliegende Buch setzt die im Jahre 1846 herausgegebenen „historischen Beiträge zur Philosophie" fort. Wenn die beiden Abhandlungen, welche den ersten Band bildeten, als Geschichte der Kategorienlehre in einem besondern Gebiete einen gemeinsamen Mittelpunkt hatten: so sind die Abhandlungen dieses zweiten, welche theils bereits in den Schriften der Akademie der Wissenschaften gedruckt sind, theils neu erscheinen, vermischteren Inhalts. So verschieden sie auch sein mögen, werden sie indessen, wie der Verfasser hofft, die strenge Einheit einer Grundansicht nicht vermissen lassen und es mag für die Richtung derselben die erste

Abhandlung über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme als philosophische und historische Einleitung dienen.

Der Aufsatz über Herbarts Metaphysik, zuerst in den Monatsberichten der Königl. Preuss. Akademie vom November 1853 erschienen, ist ungeachtet der Gegenbemerkungen, welche er erfahren hat[1]), in der ursprünglichen Gestalt und ohne Zusatz wieder abgedruckt worden. Die Entgegnungen sind noch nicht geschlossen, und daher schien es dem Verfasser nöthig, die vollen Gegengründe abzuwarten. Erst wenn er sie sämmtlich vor sich sieht, wird er bei sich entscheiden können, ob und was er etwa zuzusetzen oder abzuziehen habe.

---

1) Vgl. Moritz Wilhelm Drobisch synechologishe Untersuchungen in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1854. XXV. 2. S. 179 ff. und 1855. XXVI. 1. S. 1 ff. und in derselben Zeitschrift Professor Dr. Strümpell einige Worte über Herbarts Metaphysik in Rücksicht auf die Beurtheilung derselben durch Herrn Professor Trendelenburg 1855. XXVII. 1. S. 1 ff. Erster Artikel.

Bis dahin vertrauet er, ohne erst noch Verstärkungen in den Streit zu führen, dem ruhigen Urtheil des vergleichenden Lesers.

Mögen diese „historischen Beiträge zur Philosophie“ weder so historisch sein, dass sie unphilosophisch, noch so philosophisch, dass sie unhistorisch würden. Mögen sie auch ihres Theils das Ziel aller Philosophie in sich tragen, dass das Ideale im Realen und das Reale im Idealen erkannt werde, und in diesem Sinne dazu mitwirken, dass die philosophischen Fragen, die Consequenz der einzelnen Wissenschaften in jedem denkenden Kopfe und darum so alt und so jung als die Wissenschaften überhaupt, zu einer Zeit unter uns rege und gründlich betrieben werden, in welcher sich in einem zweideutigen Bunde rohe Empirie und rechtgläubige Theologie zusammenthun, um die Philosophie für abgelaufen zu erklären. Die Philosophie, mitten in den Gegensätzen sich ihrer bleibenden Aufgaben bewusst, arbeitet ruhig weiter und vergiebt ihnen solche Reden; denn sie wissen nicht, was sie blind thun; aber sie weiss,

dass, wer ihr Recht kürzt, an den idealen Gehalt der Wissenschaften und an den höhern Sinn des deutschen Geistes die Hand legt.

Berlin, den 30. August 1855.

A. Trendelenburg.

Inhalt.

I. Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme.

Der letzte Unterschied philosophischer Systeme wird ein solcher sein, welcher, in den allgemeinsten Elementen und Beziehungen begründet, die übrigen Unterschiede in sich aufnimmt und beherrscht. Durch den Grundunterschied sind die übrigen bedingt.

Wenn man die philosophischen Systeme aus dem äusseren Zusammenhang des historischen Verlaufs heraushebt und, gleich Formationen der Natur, als abgeschlossene Bildungen des Geistes mit einander vergleicht: so entsteht die Frage, wie sie innerlich verwandt sind. Gleich wie nun die Naturkörper sich nur in einem letzten Unterschied der Sache zu einem bedeutsamen Ueberblick ordnen, z. B. die Pflanzen in dem Gesichtspunkt der Kotyledonen, die Krystalle in den Axensystemen: so fordern uns auch die philosophischen Systeme auf, ihren letzten Unterschied zu suchen.

Dabei handelt es sich um mehr als um eine Anordnung oder eine Gruppirung der beschreibenden Systematik.

Philosophische Systeme sind lebendige Vorgänge in den Geistern, Kämpfe der Grundbegriffe um die Herrschaft im Denken und Wollen. In den Begriffen, welche

den letzten Unterschied bilden, haben sie die Basis und den Stützpunkt ihrer Stellung, und daher fällt in diese Gegend die erste Entscheidung ihres Zusammentreffens und ihres Streites. In den letzten Unterschieden liegen zugleich die letzten Probleme.

In der Mannigfaltigkeit der Systeme bedurfte man charakteristischer Bezeichnungen und sie bildeten sich nach den Richtungen von selbst. In diesem Sinn spricht man z. B. von Nominalismus und Realismus, von Sensualismus und Rationalismus, von Materialismus und Spiritualismus, von Empirismus und Transscendentalphilosophie, von Realismus und Idealismus, von Reflexionsphilosophie und Identitätslehre, von Dualismus und Monismus, von Transscendenz- und Immanenzlehre, von rationalistischer und supernaturalistischer Philosophie, von atomistischen und dynamischen, von deistischen und atheistischen, von theistischen und pantheistischen, von primitiven und eklektischen oder synkretistischen, von dogmatischen und skeptischen, von kritischen und dialektischen Systemen u. s. w. Es sind dies meistens Stichwörter, bald von einzelnen Ergebnissen oder Voraussetzungen, bald von der Methode, bald von einem theologischen Maassstab hergenommen. Mit solchen Bezeichnungen verknüpft man gemeiniglich nur unbestimmte Vorstellungen, aber bestimmte Aburtheile.

Ob mit solchen Benennungen wirklich die letzten Unterschiede der Systeme getroffen sind, lässt sich im Voraus nicht sagen. Es hat auch wenig Werth, sie blind herauszutasten; und es kommt vielmehr auf den Versuch an, Charaktere aus innern Verhältnissen der Sache zu entwerfen und an den vorliegenden Systemen zu bestätigen.

Wir stellen die Unterschiede, die in der Methode liegen, einstweilen zurück. Die Methode betrifft nur den Weg, wie wir zu der Sache kommen, aber der Weg hat

immer in der Sache sein Ziel. Die Methode ist um des Gegenstandes willen da, den sie fassen oder verbürgen will. Wenn wir daher die letzten Unterschiede der Systeme suchen, so suchen wir sie in den Elementen der Sache und nicht in den Griffen des Verfahrens oder der Kunst der Darstellung. Diejenigen Systeme, welche durch die Methode charakteristisch sind, wie z. B. das kantische durch die kritische, das hegelsche durch die dialektische, werden doch, wenn es sich zuletzt um den Ertrag und nicht um die blosse Weise der Bearbeitung handelt, auf wesentliche Unterschiede der Sache zurückgehen und darin ihr Maass haben.

Allenthalben stellen sich uns in dem, was wir Gegensatz nennen, die weitesten Unterschiede der Begriffe dar. Innerhalb eines Allgemeinen bezeichnet der Gegensatz die entlegensten Endpunkte. Inwiefern nun das Ganze der Erkenntniss in seinem Ursprunge Aufgabe der Philosophie ist, so lässt sich voraussehen, dass der grösste Gegensatz unter solchen Begriffen, welche andere Begriffe bedingen und erzeugen und dadurch geeignet sind Mittelpunkt eines Sytems zu sein, den letzten Unterschied der philosophischen Systeme bestimmen werde. In den verschiedenen Gestalten der Philosophie liegen Versuche vor, verschiedene Grundbegriffe als die letzten und als die schöpferischen geltend zu machen, und ihre Macht gegen einander zu erproben. Wäre es möglich, den letzten Gegensatz unter diesen Begriffen zu bestimmen, also diejenigen Begriffe einander gegenüber zu stellen, welche am weitesten von einander abstehen: so würden sich in denselben vermuthlich die letzten Unterschiede der Systeme nachweisen lassen. Es ist wahrscheinlich, dass der letzte Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Grundbegriffen stehe. Denn wenn wir mehrere solche Gegensätze annähmen: so würden unter ihnen bei der universellen Aufgabe der

Philosophie diejenigen Begriffe, welche in keinem directen Gegensatz zu einander ständen, alsbald ein Bestreben zeigen, sich einander anzuziehen und unterzuordnen; und der Erfolg würde kein anderer sein, als dass sich die verschiedenen Gegensätze in zwei letzte Begriffe zusammendrängten und diesen ihre ganze Macht übertrügen. So sehen wir es z. B. in der Metaphysik des Aristoteles, die mit vier Begriffen oder zwei Gegensätzen anhebt, mit der Materie und Form, mit dem Woher der Bewegung und dem Wohin des Zweckes, und sie zuletzt in der Dynamis und Energie in das Grundverhältniss von zwei Begriffen zusammenzieht, mag nun, wie im Lebendigen, der Zweck und die aus dem Zweck bestimmte Form und Bewegung dem materiellen Grunde, oder, wie auf dem höchsten Gebiete, der Zweck als das Unbewegte, das da bewegt, den übrigen Ursprüngen gegenüber treten. Hiernach fragt es sich, welches in den realen Principien der letzte Gegensatz sei.

Seit Kant hat die deutsche Philosophie im Subjectiven und Objectiven einen Gegensatz ausgebildet und nach den verschiedensten Seiten versucht, der, inwiefern man auf seine reale Entwickelung sieht, schon in der Natur keimt. Wo sich das Einzelleben in sich zusammenfasst und dem Leben des Ganzen entgegenstellt, wie schon die Pflanze thut, da beginnt das Subjective, da ist der Anfang des Gegensatzes mit dem Objectiven. Zunächst ist er beschränkt und löst sich sogleich, indem das Einzelleben aus dem Ganzen, was es bedarf, empfängt, und dadurch besteht. Der Gegensatz des Subjectiven und Objectiven kommt indessen, wo das Denken der Welt gegenübersteht, zur höchsten Spannung. Denn das Erkennen begehrt nicht mehr blos, wie das Subjective in Pflanze oder Thier, einen Athemzug oder Licht oder Nahrung, es will nicht seine Befriedigung in einer einseitigen Rich-

tung der leiblichen Selbsterhaltung, in der nächsten Berührung seines Lebens; es macht vielmehr den höchsten Anspruch an die ganze Welt; es schliesst nichts von sich aus, es will alles ergreifen und ergründen; es will die Welt ganz in sich aufnehmen und ganz durchdringen. Die Eine in sich gedrungene Thätigkeit des Denkens, das Subjective in seiner Intensität, nimmt es mit der unendlichen Fülle des Seienden auf, mit dem Objectiven in seiner unabsehbaren Ausdehnung. Das Subjective bereitet sich in diesem Sinne in den sich fortsetzenden Geschlechtern der Menschen sein Werkzeug, und sehen wir die Höhe des Subjectiven in dem erkennenden und bildenden Geist des ganzen Menschengeschlechts, so heisst dann denken eben so viel als sich mit dem Weltall messen.

Wir haben hier einen grossen Gegensatz, das Erkennen und die Welt, das Denken und das Seiende. Es ist ein in sich klarer Gegensatz, da jede Thätigkeit des Denkens ihn in einer einzelnen Richtung offenbart. Aber es kommt darauf an, ihn so zu fassen, dass er sich in seiner grössten Weite darstelle.

Dem Denken ist sein Gegenstand in demselben Maasse verwandter, als er selbst von dem Denken gebildet oder bestimmt ist. Wenn er von dem Denken erzeugt ist, so ist er dem Denken desto erkennbarer. Das Seiende wird hingegen in der weitesten Entfernung von dem Denken da stehen, wo es dem Denken fremd entgegentritt und mit dem Anspruch, aus sich selbst und nicht aus dem Gedanken bestimmt zu sein. Wir bezeichnen das Seiende in diesem Verhalten als blinde Kraft. Wird sie gedacht, wird sie selbst auf Gesetze zurückgeführt, wie z. B. die Kraft in der Erscheinung des freien Falles: so liegt doch nicht im Grunde der Sache ein ursprünglicher Gedanke, aus welchem das Gesetz herflösse. Wenigstens wird das Gesetz, unabhängig von einer solchen Ein-

mischung, gefunden. Es liegt darin gerade eine Eigenthümlichkeit der physischen Betrachtung; und seit Baco ist es oft genug ausgesprochen, dass die Erforschung der Natur erst dann gelinge, wenn man den Zweck, der ein Gedanke ist, aus dem die Kräfte bestimmt werden, wenn man die Idee aus der Physik in die Metaphysik verweise. Die Kraft steht als wirkende Ursache fremd dem erst zu ihr hinzutretenden und sie nachbildenden Gedanken gegenüber. Was wir Materie nennen, giebt sich uns in solchen physikalischen oder chemischen Thätigkeiten kund, und wir haben von ihr nur so weit eine Kenntniss, als sie sich darin offenbart. Daher dürfen wir jenes unbekannte Substrat der Kräfte, welches wir Materie nennen, so weit sie von keinem in ihr selbst und ihr zum Grunde liegenden Gedanken bestimmt ist, unter denselben Gesichtspunkt der nackten Kraft fassen.

Es wäre möglich, dass sich im Fortgang der Untersuchung die Sache anders herausstellte. Es wäre möglich, dass sich doch im Grunde der für blind gehaltenen Kräfte und Aeusserungen ein ursprünglicher Gedanke als das Regierende fände. Aber diese Möglichkeit, vielleicht die Hoffnung alles Erkennens, geht uns hier nichts an. Faktisch haben wir in der Physik, um ihre Sprache beizubehalten, nur Kräfte vor uns, und zwar solche, deren Wesen der Gedanke nachbildet, ohne dass ihr Wesen selbst Gedanke ist. Umgekehrt verhält es sich z. B. in der Ethik, in welcher die Thätigkeiten von ihrem leitenden Gedanken nicht abzuscheiden sind.

Der Gedanke ist allerdings selbst Kraft und die Kraft kann unter einem Gedanken stehen — und insofern ist zwischen beiden kein Gegensatz; aber bewusster Gedanke und blinde Kraft bilden nach Obigem einen wesentlichen Gegensatz und nur um des kürzern Ausdrucks willen stellen wir schlechtweg Gedanken und

Kräfte in diesem Sinne einander entgegen. Es ist der Gegensatz zwischen dem Denken und dem Sein als vom Denken unabhängig gefasst — und es giebt keinen grösseren Gegensatz. Denn alle Gegensätze fallen, wenn sie nicht durch die Vermittelung oder Vereinigung dieses Einen bestimmt sind, innerhalb des einen Gliedes. Z. B. fallen die Gegensätze, welche sich auf dem Gebiete der Sinne darstellen, z. B. des Hellen und Dunkeln, oder des Lichtes und des undurchsichtigen Stoffes, der Farben unter einander, des Starren und Flüssigen, der Anziehung und Abstossung, unter das Eine Glied der wirkenden Kraft. Sie werden als gegeben durch die Erfahrung aufgenommen, und es erscheint darin zunächst kein sie bestimmender und richtender Gedanke. In dem andern Gliede erscheinen Gegensätze, wie Denken und Wahrnehmen, Allgemeines und Einzelnes. Andere Gegensätze sind nur durch eine, wenigstens relative, Vermittelung des Denkens und seines Gegenstandes möglich, z. B. die Thätigkeiten des Wollens, wie Begehren und Verabscheuen. Schwerlich wird sich ein Gegensatz aufweisen lassen, der nicht in diese Grundverhältnisse zurückginge.

Ist nun in dem angegebenen Sinn Gedanken und Kraft der weiteste Gegensatz, so ist nach Obigem wahrscheinlich, dass zugleich in ihm der letzte Unterschied der Systeme liege.

Wir könnten denselben Unterschied durch Subjectives und Objectives, Ideales und Reales ausdrücken, wenn es uns nicht darum zu thun wäre, im Realen und Objectiven sowol den Ausdruck eines ruhenden Gegenstandes zu vermeiden als auch den real und objectiv gewordenen Gedanken auszuschliessen. Daher wählen wir statt des Objectiven den Ausdruck der Kräfte und wir verstehen hier darunter die Kräfte, inwiefern sie unabhängig von einem Gedanken wirken.

Es stehen hiernach Kraft und Gedanke einander gegenüber. Der Gedanke ist uns dabei zunächst als menschlicher, als unser Gedanke bekannt, ohne dass es nöthig wäre, ihn auf uns zu beschränken, und wir schliessen ihn von der Kraft aus, inwiefern wir sie in ihrem Wesen unabhängig von einem darin herrschende Gedanken auffassen.

Dieser Begriff der nackten Kraft bedarf vielleicht einer Erläuterung. Nehmen wir als Beispiel jene durch die Massen durchgehende Kraft der Anziehung, welche als Schwere auf der Erde, als Gravitation der Weltkörper am Himmel wirkt. Sie wird an Gesetze gebunden wie z. B. in der gleichförmig beschleunigten Bewegung des freien Falles, ohne dass in ihr etwas anderes vorausgesetzt wird, als die bewegende Kraft. Was durch sie vorgeht und aus ihr folgt, wird in der Rechnung bestimmt und nichts weiter. Der nachbildende Gedanke fasst ihre Momente auf und findet dadurch die beständige Weise ihrer Thätigkeit. Aber sie kümmert sich nicht um den auffassenden Gedanken, der nur wie fremd an sie herantritt; sie ist nicht ursprünglich von einem Gedanken regiert; und wenn wir uns allen Gedanken aus der Welt fortdächten, so würde sie ohne Unterschied ihre ewigen Gesetze befolgen. Der menschliche Gedanke hat dieselben gefunden; aber es ist nicht nöthig, dass sie aus einem ursprünglichen Gedanken stammen. — Indessen dieselbe Kraft erscheint in eigenthümlicher Gestalt und in eigenthümlichem Zusammenhang, wenn das Lebendige seinen Ort verändert. Der Mensch z. B. regiert im Gange, im Sprung seinen Schwerpunkt. Es ist darin das Gesetz der Schwere durch seine eigene Natur und durch die Gesetze des Festen einem höheren Zwecke untergeordnet. Die Herrschaft über den Schwerpunkt war die Aufgabe, die durch eine bestimmte Einrichtung des Leibes

erreicht wurde. Die Kraft ist dieselbe geblieben, aber sie hat eine Stellung empfangen, die nicht aus ihr selbst verstanden wird, sondern, wenn der Begriff des Zwecks nicht umgangen werden kann, aus einem richtenden und einrichtenden Gedanken. Die Kraft ist insofern nicht mehr eine blinde Kraft, sondern eine gewollte. Mit der aufsteigenden Reihe des Lebens wächst der Zusammenhang der Kräfte, der sich uns als ein System von Zwecken darstellt. Von der fundamentalen Kraft der Anziehung, die wie ein unsichtbares Band die Körper des Alls zusammenhält, erheben sich die Thätigkeiten bis zum menschlichen Gedanken. In der Welt, welche wir überblicken, haben wir in beiden zwei Endpunkte, zwei Aeusserste vor uns. Wenn wir die Kraft ohne einen zum Grunde liegenden Gedanken aus ihr selbst verstehen konnten, so verstehen wir schwerlich den Gedanken ohne die Kräfte, durch welche er bedingt ist. Wo uns in der Natur, wie in der organischen, Zwecke erscheinen, haben wir einen Antrieb, das Denken nicht auf den Menschen einzuschränken, sondern in einem allgemeinen Sinne zu fassen. Daher ist das Verhältniss von Kraft und Gedanke das Grundverhältniss, um welches sich die Betrachtung dreht, sobald es darauf ankommt, in einem letzten Princip die Einheit und das Ganze der Erkenntniss zu gründen.

Gegensätze erscheinen in der Betrachtung der ruhig daliegenden Begriffe. Wo die Begriffe in ihre Entstehung zurückgegeben werden, da gehen auch die Sprünge, welche die Begriffe in den Gegensätzen darstellen, in eine stetige Bewegung zurück, die auf eine Einheit hinführt; und wo dies noch nicht geschieht, bleibt ein Widerstand übrig, der noch zu überwinden ist. So bilden z. B. auf der Ebene die parallelen und die sich schneidenden Linien einen Gegensatz; aber der Gegensatz hebt sich auf, wenn sich der Durchschnittspunkt der sich schneidenden Linien

ins Unendliche entfernt und im Unendlichen, dem wir uns nähern können, wird der Sprung, der in dem Begriff der parallelen und der sich schneidenden Linien vor uns liegt, wie zum Uebergang. Anders wird es sich auch nicht mit dem Gegensatz der Kraft und des Gedankens verhalten können.

Wenn wir nun in dem bezeichneten Sinne Kraft und Gedanken (also blinde Kraft und bewussten Gedanken) einander gegenüber stellen und die Richtung auf die Einheit voraussetzen: so ergiebt sich eine dreifache Möglichkeit ihres gegenseitigen Verhältnisses. Entweder steht die Kraft vor dem Gedanken, so dass der Gedanke nicht das Ursprüngliche ist, sondern Ergebniss, Product und Accidenz der blinden Kräfte; — oder der Gedanke steht vor der Kraft, so dass die blinde Kraft für sich nicht das Ursprüngliche ist, sondern der Ausfluss des Gedankens; — oder endlich Gedanke und Kraft sind im Grunde dieselben und unterscheiden sich nur in unserer Ansicht.

Nur diese drei Stellungen von Gedanken und Kraft kann es geben; aber von den drei möglichen kann nur Eine die wirkliche und wahre sein. Daher liegen sie mit einander in Streit.

Jene erste Möglichkeit, in welcher die Kraft als das Ursprüngliche vor den Gedanken gestellt wird, trifft die materialistischen Systeme. Sie längnen nicht den Gedanken, aber sie wollen ihn als etwas, was nur im Menschen wird, aus den materialen Kräften, deren Erzeugniss der Mensch sei, als ein aus materialen Factoren Zusammengesetztes entstehen lassen. So erklären die atomistischen Systeme des Alterthums die Seele aus dem Kampf innerer und äusserer Atome, die Gedanken als Folge von Sinneswahrnehmungen, welche durch materielle von den materiellen Gegenständen sich ablösende Bilder bewirkt wer-

den; materialistische Systeme Frankreichs im vorigen Jahrhundert erklären den Gedanken als eine Bewegung von Hirnfasern oder gar als eine Aussonderung des Gehirns. Sie verwandeln auf ähnliche Weise den Gedanken in eine glückliche Wirkung materieller Combinationen, wie es umgekehrt auf der andern Seite Systeme giebt, welche die Materie in einen Schein des Gedankens umsetzen. Blinde Kräfte müssen sich nach dieser Ansicht dergestalt treffen, dass sie sehend werden. Allerdings besteht, um das Beispiel alter Atomiker aufzunehmen, aus denselben Buchstaben eine Tragoedie und eine Komoedie. Eine beschränkte Zahl verschiedener Atome, wie z. B. 24 Buchstaben, aber sich wiederholend, sich versetzend, sich bald so, bald anders fügend oder trennend, bildet die geschriebene Tragoedie und die geschriebene Komoedie, also ein geistiges Erzeugniss und noch dazu in so entgegengesetzter Richtung, wie Ernst und Lachen. Aber die Atomiker müssen es folgerecht so denken, dass die durch einander geworfenen und ausgeschütteten Buchstaben, indem sie zusammenwehen, sich so treffen, dass sie sich als Tragoedie oder Komoedie d. h. als Gedanken ablesen lassen. So entsteht ihnen alles, was im Menschen bewusster Gedanke ist oder in der Welt Gedanken verräth. Sie haben den Vortheil, wenn ihnen diese Erklärungen gelingen, keines Transscendenten zu bedürfen und von Anfang zu Ende mit anschaulichen Elementen zu operiren, welche sie noch dazu, wie sich hoffen lässt, in ihre eigene Gewalt bekommen können.

Die andere Möglichkeit, in welcher der Gedanke als das Ursprüngliche, vor die Kraft gestellt, ihr als der dienenden im eigentlichen Sinne vorsteht, erfüllt sich in den idealen Systemen. Ein kleiner Theil derselben kennt nur Kräfte des Gedankens und hält die Kräfte der Materie nur für einen Widerschein derselben. Der grössere

Theil, Plato an der Spitze und mit ihm die bedeutende Reihe der Philosophen, welche die Welt und ihre Glieder als ein reales Gegenbild göttlicher Gedanken, als Verwirklichung und Darstellung einer Idee betrachten, legt der Richtung der Kräfte, und namentlich dem relativen Ganzen, das im Organischen erscheint, einen bildenden und bauenden Gedanken zum Grunde. Allenthalben sehen sie seine architektonische Macht und nur von ihm losgerissen sind ihnen die Kräfte blind.

Die dritte Möglichkeit, welche Gedanken und Kraft nur in der Ansicht und nicht im Grunde unterscheidet, findet sich in Spinoza's Principien vor, da er Ausdehnung und Denken als Attribute der Einen Substanz fasst, die unter sich in keinem Causalzusammenhang stehen, weil sie nur die beiden nothwendigen Weisen sind, unter welchen sich der Verstand das Wesen der unendlichen Substanz vorstellt. In einer solchen Betrachtung sind eigentlich Kräfte sich dehnende Gedanken und Gedanken sich spannende Kräfte. Es könnte hieher Schellings intellectuelle Anschauung gezogen werden, welcher als das Ursprüngliche eine Identität, eine Indifferenz des Subjectiven und Objectiven setzte, wenn nicht bei ihm in der Erscheinung, sei es auch unvermittelt, bald das Uebergewicht des Idealen (Subjectiven), bald das Uebergewicht des Realen (Objectiven) hervorträte, und sich in dieser Differenz ein Analogon jener beiden ersten Ansichten (Kraft vor dem Gedanken und Gedanken vor der Kraft) erzeugte. Spinoza ist der eigentliche welthistorische Vertreter dieser dritten in dem allgemeinen Verhältniss von Gedanken und Kraft liegenden Möglichkeit.

Diese drei Stellungen giebt es und keine mehr, wenn man das Verhältniss von Gedanken und Kraft erwägt.

Will man sie mit historischen Namen bezeichnen und sie an ihre hervorragenden Vertreter anknüpfen, so heisse

die erste Weise Demokritismus; denn alle, welche gegen Plato oder Aristoteles streiten, wie z. B. Baco von Verulam, Spinoza, erheben Demokrits Ansicht; die zweite Weise heisse Platonismus, die dritte Spinozismus. Nur muss man diese Namen in weiterem Sinne nehmen und ihre Bedeutung nicht auf die eigenthümliche Fassung beschränken, in welche Demokrit, Plato, Spinoza das Verhältniss brachten.

Sind dies wirklich die letzten Unterschiede der Systeme, so müssen auf der einen Seite alle Systeme darunter fallen, sie müssen sich alle in die eine oder die andere Stellung einordnen lassen, und auf der andern Seite muss in diesen allgemeinsten Unterschieden der Keim besonderer Entwickelung, die Möglichkeit einer neuen Differenz liegen.

Wir betrachten zunächst die hervorragenden Systeme in der ersten Beziehung und insbesondere diejenigen, deren Verhältniss zu diesen allgemeinen Klassen zweifelhaft erscheinen mag.

Dass die physiologischen Anfänge der Joner, welche in einem materiellen Urgrunde die bildende Kraft der Welt zusammendrängten, und die Atomiker des Alterthums, welche in Gestalt, Lage und Zusammenordnung der Atome das Princip aller Mannigfaltigkeit sahen, dass alle, welche in neuerer Zeit der epikurischen Physik folgten, es sei denn dass sie, wie Gassendi that, die göttliche Weisheit herbeirufen, um die Atome zur harmonischen Wirkung der Zwecke zu ordnen,[1]) dass namentlich Hobbes, der das Denken nur zu einem Subtrahiren und Addiren machte, dass endlich solche ausgeprägte Rich-

1) Syntagma philosoph. III. c. 8 vgl. Gassendi in den object. quintae gegen Cartesii meditatio IV. Ausg. des Cartes. Amsterd. 1685. appendix ad meditat p. 33.



tungen, wie das système de la nature, welche auf jeden Gedanken in der Welt, als auf ein unbequemes Göttliches, einen Verruf legten, der ersten Stellung zufallen, braucht nicht ausgeführt zu werden.

Ebenso entschieden sind alle die Gestalten der Systeme, welche wir als Platonismus im weitesten Sinne bezeichnen möchten, so dass dahin Aristoteles gehört mit dem Zwecke an der Spitze der Metaphysik und der Entelechie in allem Realen, ferner die Stoiker, nach welchen die φύσις im λόγος, das Weltall in einem zum Grunde liegenden, sich gliedernden Begriff wurzelt, ferner die christlichen Philosophen des Mittelalters, welche die göttliche Oekonomie des Heils mit platonischen Anschauungen und aristotelischen Durchführungen verschmelzen, und Philosophen der neu entstehenden Zeit, welche, wie Jordano Bruno, den activen Gedanken des formenden Zwecks und das passive Substrat der Materie in eine ewige Einheit fassten, so jedoch, dass sich die Materie aus einem innern Mittelpunkt, wie durch einen Künstler von innen gestaltet. Diese und solche Systeme zeigen grosse Unterschiede. Aber darin kommen sie alle überein, dass sie dem Gedanken als dem Ursprünglichen die Ehre geben.

Bei andern Systemen kann es zweifelhaft sein, wohin man sie stellen soll.

Baco von Verulam z. B. leugnet zwar nicht die Vorsehung mit den Zwecken in der Welt, vielmehr scheint er sie sorgsam der Metaphysik vorzubehalten; aber er bekämpft eine solche Betrachtung im Realen, verwirft sie in der Physik, da die Betrachtung der Endursachen, wie das Leben einer Nonne, zwar Gott feiere und preise, aber nichts hervorbringe, und hebt die physische Ansicht eines Demokrit weit über die des Plato und Aristoteles [1]).

---

1) de augment. scient. III, 4.



Wenn einer Betrachtung, wie dem Zwecke, die Anwendung verboten wird, so verschwindet sie wie ohnmächtig. Wenn man daher in Baco, wie er bei andern selbst verlangt, weniger auf die Worte als auf die Wirkung sieht: so zieht seine ganze Anschauungsweise das Uebergewicht auf die Seite der Kräfte, und er lässt dem Gedanken nur die alt hergebrachte Glorie, während er ihm die Herrschaft genommen.

Selbst Cartesius wirkt in einer ähnlichen Richtung; denn indem er alle Zwecke in die unergründliche Tiefe des göttlichen Wesens verweist, schliesst er von der Betrachtung auch diejenigen aus, die in den Dingen erscheinen. Zwar leugnet er sie nicht; er gesteht sie allenfalls der Ethik zu; aber er will namentlich in der Physik nur physische Ursachen und muss sich selbst von einem Manne, wie Gassendi, über Thatsachen der Natur belehren lassen, welche ohne die Providenz des Zweckes nicht verstanden werden können.[1]) Indessen in Cartesius überwiegt sonst die aus der augustinischen Theologie aufgenommene Betrachtung Gottes, überwiegen die eingeborenen Ideen, die von Gott stammen, überwiegt der Wille Gottes in dem, was er ewige Wahrheiten nennt, dergestalt, dass wir von jener Maxime des Physikers diese Grundrichtung des Philosophen unterscheiden und ihn in diesem Betracht der zweiten Klasse zuweisen müssen.

Ueber Leibniz kann man nicht in Zweifel sein. Wir dürfen von seinen eigenthümlichen und zum Theil schwankenden Ansichten über Raum und Materie absehen. Er kennt die Feindschaft, die zwischen der Betrachtung der wirkenden Ursache und der Zwecke, der causa efficiens

1) vgl. Cartes. meditat. IV. und dagegen Gassendi in den objectiones quintae. Cartes. in d. Amsterdamer Ausg. v. 1685 p. 83 sq. p. 70.

und causa finalis besteht. Aber er will beide Betrachtungen verbinden und seine beste Welt, seine praestabilirte Harmonie gründet sich auf die göttliche Wahl des Besten und ruht zuletzt in der Herrschaft des vollkommenen Gedankens.[1]) Seine Monadenlehre hat dies Centrum.

Diejenigen Philosophen, welche die Untersuchung des Erkennens zu ihrer eigentlichen und ausschliessenden Aufgabe machen, sind unter die obigen Gesichtspunkte, welche die reale Ansicht der Dinge bestimmen, schwerer unterzubringen. Ihre Frage liegt augenscheinlich auf einem andern Felde; aber die Auffassung der Erkenntniss und ihrer Möglichkeit führt, man mag es wollen oder nicht, in einen grösseren Zusammenhang; und ihre Consequenz treibt, je nach den Praemissen, nach der ersten oder nach der zweiten Seite.

So sehen wir es z. B. bei Locke und Kant.

Locke darf nicht nach seiner Auffassung des Christenthums gemessen werden, in welcher Beziehung er für seine Person der zweiten Richtung angehört, sondern nach den Gründen und Folgen seines Empirismus. Wer, wie Locke, den Geist im Menschen zur Tafel macht und die äussern Dinge zu den Schreibern, wer dadurch, wie Locke, den materiellen Kräften die Macht giebt, der wird schwer dazu kommen, den Gedanken, den er im Menschen zu einem Erzeugniss der Dinge macht, in den Dingen zu einem Prius, zu einem ursprünglich Bestimmenden zu erheben. Wenn Locke's Principien in Hume zum Skepticismus und in den französischen Philosophen zuletzt zum système de la nature führten, so bestätigt die Ge-

1) Ausser den bekannten Stellen vgl. man den im Anhang des Briefwechsels zwischen Leibniz Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels von C. L. Grotefend (1846) herausgegeb. discours de métaphysique aus d. J. 1685 oder 1686 no. 19 ff.

schichte den eigentlichen Trieb der lockischen Betrachtungsweise.

Anders ist es mit Kant. Es scheint, als ob wir ihm bei seiner Richtung auf die Untersuchung des Erkenntnissvermögens jene Frage, ob er im Ursprung die Kräfte vor den Gedanken oder den Gedanken vor die Kräfte stelle, gar nicht aufdringen dürfen. Ist es allenthalben sein Ergebniss, dass wir das Ding an sich nicht erkennen, so wird ihm jene Frage als transscendentaler Vorwitz gelten. Selbst in der Kritik der Urtheilskraft, in welcher er durch die Betrachtung des Zweckes zu der Idee eines göttlichen intuitiven Verstandes hinangeführt wird, bleibt er immer dem Kriticismus getreu, indem er den Begriff nur für einen möglichen erklärt, nur für ein blosses Regulativ der reflectirenden Urtheilskraft in der Naturbetrachtung (vgl. Kr. d. Urtheilsk. §. 77. §. 79.). Aber diese Bescheidenheit ist nur theoretische Neutralität. Der Mensch steht mit seinem realen Wesen in einem realen Zusammenhang. Daher kommen von der praktischen Seite mitten im Skepticismus Punkte, wo der Skeptiker nicht umhin kann, positiv zu sein; mitten im Kriticismus Punkte, wo der kritische Philosoph sich — wenigstens subjectiv — über die Natur der Dinge entscheiden muss. Da folgt Kant dem Zuge seiner Grundansicht mit der ihm eigenen Consequenz. Wie er theoretisch von Formen, das heisst Gedanken, in uns ausgeht, welche gegenüber der mannigfaltigen Vielheit, die von aussen kommt, die mächtige Einheit sind: so setzt er, dieser Macht des Gedankens getreu, wenn er die theoretische Abgeschlossenheit, die in sich schwebende Welt des Subjectiven verlassen muss, den Gedanken als das Ursprüngliche der Welt, als das Prius der Dinge. Seine Postulate der praktischen Vernunft fordern reale Bedin-

gungen, unter welchen allein das ethisch Gewisse in dem Zusammenhang der Welt möglich sein und wirklich werden kann. Sie enthalten Voraussetzungen, auf welche als auf reale Elemente, ähnlich wie die Aufgabe der analytischen Geometrie auf Bedingungen der Construction hinweist, das Sittengesetz, die grosse Aufgabe der Menschheit, nothwendig führt. Wenn Kant auf diese Weise intelligibele Freiheit und den Glauben an Gott als den denkenden und wollenden Urheber der Welt, durch den allein das Reich der Natur und das Reich der Sitte in Einklang treten könne, zum metaphysischen Grund seiner Ethik macht: so wird eben damit der Gedanke das ursprünglich Setzende und Bestimmende. Nehmen wir hinzu, wie Kant in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft den Sohn Gottes als die dem Wesen der Menschheit vorangehende Idee des sittlich Guten fasst: so wird es offenbar, in welcher Weise die Keime auswachsen, welche die Anlage des kantischen Systems in sich trägt. War theoretisch der Zweck nur eine Maxime der Urtheilskraft, welche mit den Dingen nichts zu thun hat: so ist dieser praktische Glaube an die Weisheit ein Glaube an die Realität der göttlichen Zwecke, der Einheit und des Gedankens in dem Ganzen der Welt.

Wer in Fichte Kant in der Consequenz aufzufassen gewohnt ist, wird bemerken, wie Fichte, von ethischem Tiefsinn erfüllt und getrieben, namentlich in der zweiten Gestalt seiner Lehre, Ideen da entwirft, wo in der ersten nur die allgemeine moralische Weltordnung steht, wie z. B. in den Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten. Man thut ihm Unrecht, wenn man den innern Zusammenhang zwischen der ersten und zweiten Fassung seines Systems vergisst und diese entschiedenere Wendung nur für ein geborgtes Gut hält.

Wenn nach Hegel die Logik und nur das Logische der reale Grundstoff des Wirklichen ist, wenn die Welt und ihre Geschichte nur die Dialektik des reinen Gedankens abspielt: so sollte man nicht zweifeln, dass nach Hegel der Gedanke das Ursprüngliche, ja das allein Wahrhafte ist. Und doch haben wir in der Historie der hegelschen Schule das merkwürdige Schauspiel gesehen, dass sich innerhalb desselben Systems und im Namen desselben Meisters dieselben zwei Richtungen wieder erzeugten, welche sonst den unversöhnlichen Gegensatz der Systeme bilden, dieselben zwei Richtungen, welche sonst als der Grundunterschied aller Systeme erscheinen. Während ältere Schüler Hegels in der Idee vor der Natur und vor dem subjectiven Geiste den bewussten göttlichen Gedanken auffassen, meint die jüngere Schule es anders. Gott kommt erst im Menschen zum Bewusstsein. Vorher ist er nur die unbewusste Dialektik, welche erst der bewusste Geist des Philosophen durchschauet, vorher also ist er nur unpersönliches Naturgesetz und durch den Process der Weltdialektik processirt sich das Blinde zum Sehenden glücklich hinauf. In diesen zwei Seiten der hegelschen Schule wird mit denselben Mitteln bewiesen, dass der Gedanke vor den Kräften und wiederum dass die Kräfte vor dem Gedanken stehen; denn die Weltdialektik im zweiten Fall wird nur Gedanke im Menschen. Wo die grössten Gegensätze der Philosophie aus der Nothwendigkeit desselben Begriffs, derselben Methode folgen sollen: da ist es billig, an einer Methode zu zweifeln, welche ihr eigenes Werk entzweiet. Aeusserlich giebt es keinen grössern Indicienbeweis gegen ihre Aussagen.

Würden wir Herbart untersuchen, so würde sich als ein innerer Widerspruch zeigen, dass seine Metaphysik und Psychologie und selbst seine praktische Phi-

losophie, in welcher die Ideen nur in unserer Auffassung des Harmonischen entstehen, nach der ersten Seite hinübergehen, während seine teleologischen Andeutungen der Religionsphilosophie der andern angehören.[1])

Auf solche Weise erhellt, dass kein System gegen die entworfene Grundfrage gleichgültig ist. Alle müssen sich zu ihr in ein bestimmtes Verhältniss stellen und alle entscheiden darin über ihre Grundrichtung.

Diese letzten Unterschiede, die möglichen Verhältnisse von Gedanken und Kraft, sind freilich noch sehr allgemein und dieser allgemeine Grund kann sich, wie die verschiedenen Systeme zeigen, mannigfaltig gestalten. Die Systeme der Kräfte verfahren bald atomistisch, bald dynamisch; die Systeme des Zweckes bald theistisch bald pantheistisch, wie z. B. in der Stoa, und construiren bald aus dem Absoluten heraus, bald suchen sie die Elemente in der Welt zu einem Gedanken des Ganzen zu deuten. Die Geschichte der Philosophie zeigt diese Unterschiede — und wir lassen sie hier auf sich beruhen.

Wenn wir in jenen drei ursprünglich verschiedenen Weisen einer Weltanschauung philosophische Gedankenreihen erblicken, welche sich wie taktische Ordnungen im Fortgang mehr und mehr gegen einander kehren müssen: so werfen wir noch auf ihren Kampf einen Blick, ob wir vielleicht schon sehen, wohin sich der Sieg neige.

Wo drei unter einander kriegen, pflegt es zu geschehen, dass sich nach der Anziehung ihrer Interessen zunächst zwei mit einander verbünden, um später ihre Sache unter sich auszumachen. Etwas Aehnliches ist hier geschehen.

---

1) Vgl. unten die Abhandlung „über Herbart's Metaphysik und eine neue Auffassung derselben.“

Jene Ansicht, dass Gedanke und Kraft an sich gar nicht und höchstens in der Anschauungsweise verschieden sind, so dass weder die Kraft vor den Gedanken, noch der Gedanke vor die Kraft gestellt werden könne, die dritte Möglichkeit, die wir bezeichneten, hat, wie gesagt, in Spinoza ihren grossen Vertreter. Denken und Ausdehnung sind ihm die beiden Attribute der Substanz. Der Verstand schauet sie nothwendig als solche an, welche das Wesen der Substanz ausmachen. Wie diese Substanz nur Eine ist, so drücken die Attribute ihr Wesen nur verschieden aus. Daher stehen sie in keinem Causalzusammenhang; denn sie sind nur eine und dieselbe Substanz. Weder das Denken bestimmt die Ausdehnung noch die Ausdehnung das Denken. Es kann mithin auch keinen Zweck in der Natur der Dinge geben, keinen determinirenden Gedanken als das Ursprüngliche.

Nach dem Princip ist diese Ansicht von jenen Systemen der Kräfte und jenen Systemen des Zweckes und der Idee wesentlich verschieden. Sie folgte aus der Natur der Sache als die dritte Möglichkeit, welche sich neben die beiden andern auf gleiche Linie stellt. Indessen giebt sie in der Durchführung — vielleicht nothgedrungen — diese eigenthümliche Stellung auf; und schlägt sich bald zu der einen, bald zu der andern Seite. Spinoza kennt nur die wirkende Ursache und Jacobi stellte seine Lehre als die consequenteste Ausführung derselben den Systemen der Endursache gegenüber. Insofern tritt Spinoza in die erste Ordnung ein. Dessenungeachtet sucht Spinoza, dessen Lehre in der intellectualen Liebe Gottes ihren Gipfel erreicht, das Ideale wieder zu gewinnen, und insofern ist er mit der andern Ordnung verwandt. Ob sich beides auf einander reime und ob darin der Grundgedanke, um den es sich handelt, festgehalten sei, mag einer andern Betrachtung aufbehal

ten bleiben.[1] Im Grossen und Ganzen verbindet sich der Determinismus des Spinoza mit der ersten Reihe.

Daher wird der Kampf übersichtlicher, indem kein Dritter zwischen die beiden Ordnungen tritt.

Beide Weisen der Betrachtung haben in sich selbst ihre Grenzen und wir werfen sie leicht bis auf diese Schranken zurück.

Wir verlangen von beiden Systemen, dass sie uns die Welt im Vorgang des Werdens zeigen oder wenigstens den Weg, auf dem er möglich sei. Denn sonst bleibt der erklärende Grund wie todt und regungslos gegen das, was soll erklärt werden. Wenn wir die beiden Systeme nach diesem Punkte hin in Bewegung setzen, offenbaren sie ihren Mangel.

Wir lassen die Möglichkeit dahingestellt, wie aus Einer ursprünglichen Bewegung die Mannigfaltigkeit der Kräfte entstehe. Es seien diese gegeben. Sie sind da, blind und bunt. Dann soll gezeigt werden, wie aus dem Blinden das Sehende wird, aus dem Bunten die Einheit der Ordnung, aus dem Ungefähr des Zufalls die Praecision des Organischen, aus dem wilden Spiel der Kräfte die Symmetrie und das Gleichgewicht des Lebens, aus dem Widereinander der Bewegungen Bestand und Uebereinstimmung. Die Naturwissenschaften zergliedern und finden Gesetze und Maass der Kräfte; aber sie zeigen noch nicht, wie ursprünglich das Maass aus dem Maasslosen werde. Die Geschlechter des Lebendigen sind da und in den mannigfaltigsten Gestalten. Jedes Individuum hält die verschiedenen Kräfte in eigenthümlicher Einheit gebunden. Die Geschlechter des Lebendigen sind die unerklärte Voraussetzung. Sie sind da mit ihrer Har-

1) S. die folgende Abhandlung „über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg."



monie; aber im System der blossen Kräfte sollte man zeigen, wie sie aus dem werden, was noch keine Harmonie ist.

Es hat ohne Frage seine Schwierigkeit, aus dem nackten Durcheinander von Tönen das Concert des Universums, die unsterbliche Harmonie des Lebendigen entstehen zu lassen, es sei denn dass ein empfundener Gedanke über den Tönen und mitten in den Tönen die Melodien entwerfe.

Wer an die Zahl oder Unzahl der möglichen Permutationen und Combinationen denkt, der wird schwerlich die Wette von Einem gegen Millionen und Billionen Fälle wagen, dass aus zusammengeworfenen und ausgeschütteten Buchstaben eine Tragoedie oder Komoedie herauskomme. Wirklich verhält sich die Sache so und nicht anders, mag man nun in der Philosophie mit Atomen Verbindungen versuchen oder die Kräfte gegen einander spielen lassen. Damit wird in dem berechtigten Kreise die Bedeutung der Atome so wenig verkannt, als etwa geleugnet wird, dass die Wörter der Tragoedie oder Komoedie aus den Atomen der Buchstaben bestehen. Aber es wird in demselben Sinne bezweifelt, dass in solchen Atomen oder Kräften der letzte Grund liege, als wir bezweifeln, dass der ursprüngliche Grund des Wortes die Buchstaben seien.

Aber auch die andere Ansicht hat ihren Stachel in sich, damit sie nicht raste.

Es lässt sich der Streit zwischen beiden Ansichten in die Frage zusammenfassen, ob die Folge in der Erscheinung, die zeitliche Geschichte, das Letzte sei, die Darstellung des Causalzusammenhanges, oder ob diese Folge in einem vorangehenden Gedanken, der die Ursache der zukünftigen Wirkung zurichtet, also eigentlich die Wirkung zur Ursache macht, sich gründe. Die-

ses Letzte, die Umkehr des Causalnexus in einem vorschauenden Blick, ist demjenigen das Anstössige, der in dem mechanischen Druck und Stoss, in der Succession der Fortpflanzung, die einzige Weise, die einzige Norm der Thätigkeit erblickt. Freilich lehrt die Beobachtung schon die entgegengesetzte Weise. Die Organismen bauen für die Zukunft und ihre Causalität fasst Gegenwart und Zukunft zusammen. Aber man hofft diese Anomalie bei tieferer Ergründung in die Succession der wirkenden Ursache aufzuheben und will um Alles lieber die Welt als lauter elastische Schwingungen fassen, von denen man doch nicht weiss, woher sie stammen, nur nicht als ein organisches Ganze, das in einem überschauenden Gedanken seinen Grund hätte.

Die Schwierigkeit lässt sich freilich nicht bergen. Alle teleologischen Systeme sind eine erweiterte Analogie; sie denken die ganze Welt nach der Analogie ihrer praegnantesten Theile. Hiergegen kann man streiten. Aber noch mehr. Sie denken die Entstehung des Lebendigen, des Organischen nach der Analogie des bildenden menschlichen Gedankens. Aber diese Analogie reicht nicht aus. Das Bild des menschlichen Gedankens bleibt wie ein Entwurf in ihm selbst beschlossen, es sei denn, dass ihm eine reale Kraft, z. B. die Hand, zu Gebote stehe. Eine solche Vereinigung ist daher auch, wenn die Analogie bestehen soll, in dem ursprünglichen bildenden Gedanken vorauszusetzen. Hier fehlt alles. Wir lesen wol die Ideen in der Welt z. B. die Zwecke der Sinne, wir glauben den Gedanken zu sehen, der die Welt regiert, aber er regiert unsichtbar, wir sehen nicht die reale Kraft, die ihn trägt und ausführt. Es hilft nichts, den Gedanken vor die Kraft zu stellen. Man soll zeigen, wie es geschehen könne, dass er die Kraft ergreife und regiere. Damit der Gedanke werde (der Gedanke sprach: „es werde

Licht und es ward Licht"), muss er mit einer Kraft, die ihn ausführt, Gemeinschaft haben. Wie unser Gedanke, damit er den Kräften nachbilde, mit ihnen ein Gemeinschaftliches theilen muss, z. B. die Bewegung, durch die wir geistig Richtungen und Gestalten entwerfen: so kann auch der ursprüngliche Gedanke, damit er den Kräften vorbilde, nicht schlechthin von ihnen getrennt sein. Dieser ursprüngliche Punkt der Gemeinschaft liegt bis jetzt über die Speculation hinaus. Soll sich einst die genetische Erkenntniss in der Philosophie vollenden, so muss er gefunden werden. Bis dahin bleibt es ihre grosse Aufgabe, die Thatsache des ursprünglichen Gedankens in seiner universellen Offenbarung zu erkennen und festzustellen, damit die Dinge in einem Gedanken ihre Wahrheit und die Gedanken in den Dingen ihre Wirklichkeit haben.

Es sind schlechthin verschiedene Weltansichten, welche dann entstehen, wenn man sich entweder in die Kraft als das Ursprüngliche oder in den Gedanken als das Allbedingende stellt und die eine Ansicht lässt sich nicht auf die andere zurückführen. Wenn man ihren Kampf in der Geschichte verfolgt und zwar nicht bloss in den geschlossenen Systemen, sondern noch mehr in der Gewalt, die sie in den Köpfen übten: so ist es im Grossen und Ganzen ein Kampf zwichen Physik und Ethik. Das System der nackten Kräfte verschlingt die Ethik in die Natur und die Systeme des die Kräfte regierenden Gedankens leihen schon den Bildungen der Natur individuelle Mittelpunkte, wie ein Vorspiel des Ethischen. Die eine Art der Systeme naturalisirt die Ethik, die andere ethisirt in gewissem Sinne die Natur.

Die organische Weltansicht — das System des ursprünglichen Gedankens — tritt gleichzeitig mit der reinen Ethik auf. In Sokrates liegt sie vorgebildet. Plato wirft

sie als ein kühnes Ganze in die Geschichte hinein. In der Idee des Guten wurzelt ihm Natur und Staat, Leib und Glied. Zwar hat Aristoteles diese Betrachtungsweise insbesondere in der Natur selbst, in der Untersuchung des organischen Lebens, welches sich ohne innere Zweckmässigkeit nicht denken lässt, begründet und befestigt. Aber das Christenthum, die grosse Erfüllung eines ethischen Bedürfnisses, giebt ihr und zwar wie es der Religion gebührt, in *unmittelbarem* Glauben an Gottes Weisheit und Liebe, den eigentlichen Sieg in den Gemüthern. Die besondern christlichen Vorstellungen ruhen auf dieser allgemeinen Grundlage.

Indessen die Physik erstarkt und bildet ein Gegengewicht. Im Alterthum ist sie schwach und ihre Ansichten verbreiten sich, wie im Epicureismus, grossen Theils durch ethische Wahlverwandtschaft. Da die Physik in neuerer Zeit — beobachtend und messend, experimentirend und bauend — selbstständig und mächtig wird: scheint es, als ob sie der vorausgesetzten Idee, dem ursprünglichen Gedanken, von welchem sie die Kräfte mit Erfolg trennt, das Reich in demselben Maasse schmälere, als sie die Wirkung der Kräfte durch ihre eigenen Gesetze in die Gewalt des Menschen bringt und sie dem fremden Gedanken des Menschen dienstbar macht.

Hier liegt der mächtigste Gegendruck gegen den Platonismus und — es ist nicht zu leugnen — die Geschichte sucht ihn bei seiner Schwäche zu fassen und zu fällen.

Bei Plato ist die Materie das in sich Zerfallene und Verworrene, wie er sich ausdrückt, „in den bodenlosen Ort der Unähnlichkeit versunken“, das in sich Unbestimmte und Maasslose, das Irrationale und insofern das Nicht-Seiende, die Wurzel des Bösen. Im Gegensatz gegen dies wandelbare Materielle hebt Plato darum die Wissenschaft der Zahl und Figur so hoch, weil sie in reiner Erkennt-

sich beständige Gesetze offenbart, ein sich selbst Gleiches und darum Vernünftiges; und in diesem Sinn ist sie ihm der Hebel vom Nicht-Seienden (dem Materiellen) zum Seienden (dem Ewigen).

Die neuere Zeit liebt die Materie, welche Plato verschmäht, und sie hat an ihr Grosses gethan. Jene Gesetze der Zahl und Figur, bei Plato im Gegensatz gegen die Materie, erstrecken nun ihren Halt und Bestand über die Materie selbst. Was sich in ihr widersprach, ihr Wechsel und Wandel, löst sich in einstimmiges Wesen auf, das Unähnliche in eine sich selbst getreue Gleichheit, das Verworrene in Ordnung, das Irrationale in Nothwendiges. Die neuere Zeit hat darin ihre eigenthümliche Grösse. Von dieser Seite siegt sie über den Platonismus; von dieser Seite wächst die physische Weltansicht. Man sieht, was sich mit der wirkenden Ursache machen lässt und setzt daher in ihr Wesen Alles.

Indessen liegt hier ein Wendepunkt der Betrachtung. Wer etwas mit der wirkenden Ursache macht, wer sie benutzt, trägt den Zweck, trägt einen höheren Gedanken auf ähnliche Weise in sich, wie das organische Leben die wirkenden Ursachen den Zwecken des Ganzen unterwirft. Jene Verherrlichung der Kräfte geschieht doch im Namen eines Gedankens, der sie erkennt oder sie benutzt.

Es steht zu hoffen, dass dieses Uebergewicht der Physik sich im Fortgang dem ursprünglichen Gedanken nicht widersetzen, sondern ihn mit ihrer Macht ausstatten werde. Die Erkenntniss der Kräfte steht noch mitten in einer mannigfaltigen Vielheit. Wo es gelingen wird, sie zur Einheit eines Ganzen zusammenzubiegen: da wird sich mit dem Ganzen auch der ursprüngliche Gedanke herstellen. Wir wollen es in einem Bilde deutlich machen. Wer die Kräfte der Hand allein betrachtet, sieht darin mechanische Gesetze z. B. des Hebels verwirklicht. Wer

das Auge zerlegt, fasst seine Theile unter allgemeine optische Gesetze z. B. der Refraction. Beide Betrachtungen der Kräfte, so lange man sie isolirt, haben nichts mit einander zu thun. Sie gehen ihren eigenen Weg. In demselben Augenblick jedoch, in welchem Hand und Auge zusammen aufgefasst werden, wie vom Standpunkt des ganzen Lebens, springt der Gedanke hervor, der sie ursprünglich zusammen bindet. Die Hand begehrt Richtung von dem Auge, damit sie geschickt werde, das Auge Ausführung von der Hand, damit sein Blick mächtig werde. Vielleicht lässt sich hoffen, dass einst die Naturwissenschaften die Kräfte zu einer ähnlichen Einheit fügen, und zwar um so mehr, als sie an manchen Punkten mitten in den blossen Kräften, insbesondere aber im Organischen, durch die Spur der Thatsachen auf die Einheit hingewiesen werden. Dann würden sie am Ende den Platonismus nicht stürzen, sondern nur fester gründen. Dann erst werden sich die Kräfte der Natur wie die Laute der Sprache verhalten; sie werden einen Sinn haben und einen göttlichen Gedanken kund geben, wie diese einen menschlichen. Dann erst kommt die Erklärung, Baco's interpretatio naturae, zu ihrem Recht; denn was hilft alles Erklären, alles Dollmetschen, wenn kein ursprünglicher Gedanke herauskommt? Dass sich die blinden Kräfte der Natur von dem hinzutretenden menschlichen Gedanken in gedachte Gesetze haben verwandeln lassen, bezeugt vielleicht ihren Ursprung aus einem umfassenden (objectiven) Gedanken.

Bis dahin wird das höhere menschliche Bedürfniss und in der Natur die Betrachtung des Lebens die Richtung auf das ursprünglich Ideale wach halten. Das Organische und Ethische steht in einem Bunde; denn das Ethische ist das sich selbst erkennende, das bewusst und frei gewordene Organische. Dem menschlichen Gedanken

erscheint, wenn er sich besinnt, die Alleinherrschaft der nackten Kräfte, die physische Weltansicht öde. Ihr zufolge sind im unendlichen Raum unendliche Welten, unendliche Kräfte, aber der Gedanke blitzt nur im einzelnen Menschen auf, wie zum Schein der Betrachtung; und der menschliche Gedanke ist einsam in der Welt. Der Mensch streckt sein vorwitziges Auge aus dem Meer der Kräfte hervor und zwar in einzelnen philosophischen Lehren nicht viel anders, als der Frosch aus dem Sumpf seinen aufgeblasenen Kopf. „Und es war wüste und leer“ hiesse es eigentlich noch heute, und zu jenem tröstlichen Worte „und Gott sahe, dass es gut war“ wäre es noch nicht gekommen.

Weder das Gute noch der Gedanke könnte am Ende und im Einzelnen herauskommen, wenn er nicht im Ursprung und im Ganzen läge.

Es mag zum Schlusse gestattet sein, aus der Philosophie in die Dichtung abzuschweifen.

Goethe's Faust erörtert die Stelle der Schrift: „im Anfang war das Wort.“

Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin,
Geschrieben steht: im Anfang war der Sinn.

Faust deutet auf dasselbe hin, was als System des Gedankens bezeichnet wurde.

Bedenke wohl die erste Zeile,
Dass deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: im Anfang war die Kraft.

Faust deutet damit auf dasselbe hin, was System der nackten Kräfte genannt wurde.

Die deutsche Philosophie hat zwar seit Leibniz und länger — das ist die Thatsache der Geschichte — das Paradies verloren, zu lehren, was geschrieben steht, nur darum, weil es geschrieben steht. Als Philosophie kann

sie nicht ändern; ihr Beruf ist allgemeiner und sie muss es der Theologie überlassen, positiv zu sein. Aber die deutsche Philosophie wird mitten in dieser freien Stellung bei dem Spruch der Schrift beharren: „im Anfang war das Wort“ — und zwar zunächst und im Zusammenhang obiger Betrachtungen aus dem einfachen Grunde, weil das Wort, unter dessen Bilde an jener Stelle das ursprünglich in Gott Schaffende ausgedrückt wird, Sinn und Kraft zumal ist, eine Einheit beider dergestalt, dass die Vorstellung den Laut, also der Sinn die Kraft bestimmt und der Laut nur um des Sinnes d. h. die Kraft nur um des Gedankens willen da ist, aber nicht umgekehrt; und wer lieber sagen möchte: „im Anfang war die That“, der muss sie doch in dieser Weise erklären.

II. Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg.

Spinoza hat seiner Lehre, wenn man den Grundgedanken betrachtet, unter den Systemen eine ursprüngliche und eigenthümliche Stellung gegeben, eine Stellung, die noch nicht da gewesen war.

Sie wurde bereits in der Abhandlung „über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme" bezeichnet, aber einer nähern Untersuchung vorbehalten. Indem dort dargethan wurde, dass sich der Grundunterschied der philosophischen Systeme um das Verhältniss des letzten und grössten Gegensatzes drehe und drehen müsse, um den Gegensatz der blinden Kräfte und des bewussten Gedankens: ergab sich ein dreifacher Entwurf einer Weltansicht, welchen auch in der That die Geschichte der Philosophie in ihrem Ablauf verwirklicht und ausgebildet hat.

Wenn wir nämlich nackte Kraft und bewussten Gedanken als die beiden Endpunkte eines grossen Gegensatzes einander gegenüber stellen und die Richtung auf die Einheit voraussetzen: so können sie sich in der Einigung auf dreifache Weise zu einander verhalten. Entweder steht die Kraft, der wirkenden Ursache vor und

über dem Gedanken, so dass der Gedanke nicht das Ursprüngliche ist, sondern Ergebniss, Product und Accidenz der blinden Kräfte; — oder der Gedanke steht vor und über der Kraft, so dass die blinde Kraft für sich nicht das Ursprüngliche ist, sondern der Ausfluss und die Wirkung des Gedankens; — oder endlich Gedanke und Kraft sind im Grunde dieselben und unterscheiden sich nur in dem auffassenden Verstande.

Es kann nur diese drei Stellungen von Gedanken und Kraft geben; und da nur Eine der drei möglichen die wirkliche und wahre sein kann, so sind die Systeme, je nachdem sie eine der drei sich einander ausschliessenden Stellungen durchführen und zum letzten Stützpunkt ihrer Bewegungen machen, in einem durchgehenden Streit begriffen.

Bis Spinoza handelte es sich um die beiden ersten Auffassungen. In den materialistischen Systemen erfüllte sich die erste Möglichkeit, in welcher die Kraft der wirkenden Ursache als das Ursprüngliche vor und über den Gedanken gestellt wird; in den idealen Systemen, im Platonismus, zu welchem der Aristotelismus, die Stoa und die Philosophie der christlichen Kirche wie Verwandlungen einer Grundgestalt gehören, erfüllte sich die andere Möglichkeit, in welcher der Gedanke als das Ursprüngliche vor und über die Kraft gestellt wird, sie richtend und regierend.

Bei Spinoza erscheint die dritte Möglichkeit mit der vollen Wucht ihrer Eigenthümlichkeit. In Cartesius, von dem Spinoza ausging, war der ursprüngliche Gegensatz von Neuem scharf hervorgetreten und zwar in der Gestalt zweier Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten, der *substantia cogitans* und der *substantia extensa*, die sich einander schlechtweg ausschliessen. Dieser Dualismus, schroff im Princip, ist von Cartesius durch die

Annahme einer dritten Substanz, die über beiden steht, durch die herbeigerufene Substanz Gottes, der die beiden andern äusserlich zusammenbringt und vermittelt, nur scheinbar gemildert und eigentlich nur für das schwächere Auge verwischt worden. Daher weckte er in dem schärfern Geiste das Bedürfniss der innern Einigung desto entschiedener.

In Spinoza erscheint nun derselbe Gegensatz; er erscheint als Denken und Ausdehnung, *cogitatio* und *extensio*. Aber Spinoza greift ihn eigenthümlich und in einer Weise, welche allein noch nicht vertreten war. Wenn bis dahin in den Systemen Gedanken und blind wirkende Kraft dergestalt mit einander gestritten hatten, dass entweder, wie in den teleologischen seit Plato, der Gedanke über die Kräfte, oder, wie in den mechanischen seit Demokrit, die Kräfte über den Gedanken siegen wollten: so fasste Spinoza ohne solche Ueberordnung und Unterordnung beide in eins. Es wirkt weder das Denken auf die Ausdehnung, noch die Ausdehnung auf das Denken; es tritt weder der Gedanke vor die Kraft, noch die blinde Kraft vor den Gedanken. Sie sind in ihrem Grunde nicht verschieden; denn sie drücken Eine Sache nur auf verschiedene Weise aus. Denken und Ausdehnung sind nur die beiden nothwendigen Weisen, unter welchen sich der Verstand das Wesen der unendlichen Substanz vorstellt. Indem Spinoza seine ganze Lehre auf dieser Grundlage bauet, erfüllt er die dritte, oben bezeichnete Möglichkeit.

Es wird zweckmässig sein, zunächst diesen Grundgedanken in Spinoza nachzuweisen und in seinen nächsten Folgen darzulegen, damit die Thatsache feststehe und ihre Bedeutung erhelle.

Es kann in Wahrheit, lehrt Spinoza, nur Eine Substanz geben, wenn es anders ihr Wesen ist, dass sie keines andern bedürfe, sondern schlechthin in sich sei

und aus sich begriffen werde. Diese Eine Substanz, Gott, ist alles Sein und ausser ihr ist kein Sein; alles Endliche ist als solches nicht aus sich, sondern in ihr als Weise, als Modus des Daseins. Attribut der Substanz ist dasjenige, was der Verstand als ihr Wesen ausmachend an der Substanz denkt. Während nun die Eine Substanz, Ursache ihrer selbst, schlechthin unendlich ist, sind die Dinge begrenzt und bestimmt (*res determinatae*). Diese Bestimmung geschieht in den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung und innerhalb derselben; aber jedes Attribut der Einen Substanz muss aus sich selbst begriffen werden (eth. I, 10)[1]). Die Bestimmungen des einen Attributs bedingen nicht die Bestimmungen des andern (eth. II, 6)[2]); sie sind grundverschiedene Anschauungsweisen des Wesens.

In der Auffassung von Seele und Leib stellt sich dies allgemeine Verhältniss im Besondern dar.

Der Leib drückt Gottes Wesen, insofern er als ausgedehnt betrachtet wird, auf bestimmte und begrenzte Weise aus; die Seele hingegen als bestimmte Weise des Denkens (*modus cogitandi*). Die endlichen Modi als Leib und Seele drücken nur Eine und dieselbe Sache aus, die einmal von der Seite der Ausdehnung und dann von der Seite des Denkens aufgefasst wird, und im ersten Falle Leib, im zweiten Seele heisst. Was der Leib der wirklichen Gestalt nach ist (*formaliter*), das ist die Seele in der Weise des Denkens (*objective* nach dem damaligen Sprachgebrauch). Was in der Ausdehnung vorgeht, geht auch im Denken vor. Es kann weder der Körper die

1) Eth. I, 10. Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.

2) Eth. II, 6. Cuiuscunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cuius modi sunt, et non, quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent.

Seele zum Denken, noch die Seele den Körper zur Bewegung und Ruhe bestimmen (eth. III, 2). Alle Weisen des Denkens haben Gott, inwiefern er unter dem Attribut des Denkens, und nicht unter einem andern Attribut betrachtet wird, zur Ursache; und umgekehrt haben alle Weisen der Ausdehnung Gott nur, inwiefern er unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet wird, zur Ursache. Hiernach laufen in beiden Attributen die Modi mit einander parallel; aber die Erklärung in dem einen Attribut kann nicht auf das andere übertragen werden. Diese Uebereinstimmung in beiden Attributen ist der eigentliche Sinn des aus Spinoza oft angeführten Satzes, dass die Ordnung und der Zusammenhang der Vorstellungen derselbe sei als die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge [1]).

Aus diesem Grundverhältniss ergeben sich unmittelbar die wichtigsten Folgen — und Spinoza zog sie wirklich.

Indem das Denken nicht auf die Ausdehnung wirkt, kann es den Begriff nicht geben, der voraussetzt, dass ein Gedanke, eine Idee, die Gestalten der Ausdehnung in ihrem Wesen bestimme. Der Zweck ist daher nach dieser Ansicht nur eine menschliche Erfindung. Wie Gott um keines Zweckes willen da ist, so wirkt er auch um keines Zweckes willen. Alle Philosophen irren, die, wie Plato that, behaupten, dass Gott nach der Idee des Guten wirke (eth. I, 33 schol. 2). Das Gute wäre durch den Zweck bestimmt. Vielmehr ist das Gute, wie der Zweck, nichts Wirkliches in den Dingen, sondern nur eine Weise des Denkens. Das wirkliche Sein der Dinge, inwiefern sie nicht Weisen des Denkens sind, folgt nicht deswegen

1) Eth. II, 7. Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.

aus der göttlichen Natur, weil diese die Dinge vorher erkannt hätte (eth. II. 6. coroll.)[1]). Es kommt vielmehr der Natur eines Dinges nichts zu, was nicht aus der Nothwendigkeit des Wesens der wirkenden Ursache folgt; und was aus der Nothwendigkeit des Wesens der wirkenden Ursache folgt, das geschieht nothwendig. (eth. IV. praef.)

Dem Begriff des Zweckes ist kein anderer an Bedeutung zu vergleichen, wenn man ihn nur nicht im Sinne des äussern Nutzens, sondern des innern Wesens nimmt. Ohne ihn giebt es namentlich kein Organisches; und wenn das Ethische ein frei gewordenes Organisches ist, auch kein Ethisches, kein Ideales in der Natur und im Menschengeiste. Daher hat für Spinoza, wie bereits an einem andern Orte gezeigt ist[2]), die Aufhebung des Zweckes die ausgedehntesten Folgen, welche in seiner Lehre sich nirgends verläugnen. Die Sätze z. B. über den menschlichen Leib, welche Spinoza im II. Theil der Ethik als Lemmata und Postulate einschiebt (eth. II. vor prop. 14), zeigen durchweg die mechanische Auffassung[3]). Es giebt überhaupt für Spinoza keine innere Uebereinstimmung in der Natur der Dinge. Ordnung und Verwirrung bedeuten nichts, wenn man die Dinge an sich betrachtet, und beziehen sich nur auf unsere Vorstellung (Brief 15)[4]). Wenn die Schönheit einen innern Grund

1) Eth. II, 6. coroll. Esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, *non* sequitur *ideo* ex divina natura, *quia res prius cognovit.*

2) Logische Untersuchungen II. S. 39 ff.

3) Eth. II. postul. 1. vor propos. 14. Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum est. Vgl. cogitata metaphys. c. 6. p. 117. ostendimus in materia nihil praeter mechanicas texturas et operationes dari.

4) Der 15te Brief ist belehrend, weil darin die Frage beantwortet wird, wie es zu denken sei, dass die Theile der

hat, so liegt er ohne Zweifel im Organischen; sie ist unter dieser Voraussetzung die Erscheinung harmonischer Zwecke. Aber in Spinoza hat eine solche Betrachtung keinen Ort. Die Schönheit kann ihm nicht die erscheinende Idee sein. Sie ist ihm keine Eigenschaft des Gegenstandes, sondern nur eine Wirkung der Dinge in dem Beschauer. Die Dinge, in sich betrachtet oder auf Gott bezogen, sind weder schön noch hässlich [1]).

Indem umgekehrt auch die Ausdehnung nicht auf das Denken wirkt, muss nach dem Princip jene Ansicht fern bleiben, welche den Gedanken als ein Accidens der materiellen Kräfte betrachtet, der Materialismus, — und der deutliche Ausdruck dieser Folge ist der Satz, dass weder der Körper den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung oder Ruhe bestimmen kann (eth. III, 2) [2]).

Natur mit ihrem Ganzen zusammenstimmen. p. 498. ed. Paul. — prius monere velim, me naturae non tribuere pulchritudinem, deformitatem, ordinem atque confusionem; nam res non nisi *respective* ad nostram imaginationem possunt dici pulchrae aut deformes, ordinatae aut confusae.

1) Brief 58. vgl. eth. I. append. besonders p. 74. ed. Paul. Wenn bei Plato die Idee des Guten die Weltbildung leitet und das Gute wiederum in Wahrheit, Ebenmaass und Schönheit zerlegt wird: so kann man in diesem Zusammenhang auch die Schönheit als Grund der Weltbildung ansehn. Gegen eine solche Auffassung thut Spinoza in dem Brief 58 Einsage p. 648. . . . . . mundum naturae divinae necessarium esse effectum u. s. w. p. 649. pulchritudo non tam obiecti, quod conspicitur, est qualitas, quam in eo, qui conspicit, effectus. . . . . . adeo ut res in se spectatae vel ad Deum relatae nec pulchrae nec deformes sint.

2) Eth. III, 2. Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest. cf. III. 11. schol. extr.

Auf diese Weise offenbart sich der angegebene Standpunkt, indem er Teleologie und Materialismus gleicher Weise verneint; und er darf in seiner Eigenthümlichkeit, wiewol es oft geschehen ist, nicht verkannt werden. Jacobi z. B. macht das System des Spinoza schlechthin zu einem System der mechanischen Ursachen. Er schreibt in den Beilagen zu den Briefen über Spinoza[1]): „Eine nicht mechanische Verkettung ist eine Verkettung nach Absichten oder vorgesetzten Zwecken. Sie schliesst die wirkende Ursache, folglich auch Mechanismus und Nothwendigkeit nicht aus, sondern hat allein zum wesentlichen Unterschied, dass bei ihr das Resultat des Mechanismus als Begriff vorhergeht und die mechanische Verknüpfung durch den Begriff, und nicht, wie im andern Fall, der Begriff im Mechanismus gegeben wird. Dieses System wird das System der Endursachen oder der vernünftigen Freiheit genannt; jenes das System der blos wirkenden Ursachen oder der Naturnothwendigkeit. Ein drittes ist nicht möglich, wenn man nicht zwei Urwesen annehmen will." Indessen nimmt Spinoza, wie gezeigt wurde, gerade eine dritte Stellung ein. Nur inwiefern er den Zweck in Abrede stellt, geräth er in die nächste Verwandtschaft mit den Systemen der blos wirkenden Ursachen; und es konnte daher leicht geschehen, dass er früh für einen Materialisten erklärt wurde[2]). An sich ist Spinoza von dem Materialismus wie von der Teleologie gleich weit entfernt. Jedes Attribut der Einen Substanz muss aus sich begriffen werden (eth. I, 10); die Erzeugnisse des Gedankens aus dem Attribut des Denkens, die Gestalten der Ausdehnung aus dem Attribut der Ausdehnung; und

---

1) Jacobi, Werke IV, 2. S. 95.

2) vgl. z. B. Colerus, das Leben Spinoza's, deutsch mit Anm. 1733. p. 15. Anm. e. Jacobi Bruckeri historia critica philosophiae. 1744. IV, 2. p. 707.

man kann von Spinoza nicht sagen, dass bei ihm der Begriff im Mechanismus gegeben wird.

Es fragt sich nun, wie es dem Spinoza gelinge, diesen eigenthümlichen Grundgedanken, nach welchem Denken und Ausdehnung nur ein verschiedener Ausdruck einer und derselben Substanz sind, sowol in sich als den Erscheinungen gegenüber durchzuführen. Es fragt sich, wie weit er ihm treu bleiben könne, ohne von den Erscheinungen genöthigt, in die beiden nebenstehenden Betrachtungsweisen, sei es in die eine oder in die andere, in die teleologische (organische) oder die mechanische zu verfallen. Es kommt auf diese Frage als auf die Grundfrage alles an. In ihr entscheidet es sich, ob Spinoza's Lehre als System stehe oder falle, und ob sie eine Basis sei, auf welcher sich weiter bauen lasse.

Es ist über Spinoza und zur Kritik Spinoza's viel geschrieben. Aber die bisherige Kritik geht weder von diesem Punkte aus, noch zu diesem Punkte hin. Erst in dem Grundgedanken und dessen Erfolg, erst in der Aufgabe, die der Grundgedanke stellt, und in dem Erfolg der Lösung messen wir ein System nicht nach fremdem Gewicht, sondern nach eigenem Maass.

Eine solche immanente Kritik muss nach dem dargelegten Zusammenhange für Spinoza um so wichtiger sein, weil dadurch jener Kampf der Weltansichten, die in der bezeichneten dreifachen Stellung ihren ursprünglichen Ausdruck haben, wenigstens in Einem Gliede der Entscheidung entgegengeführt wird.

Wir richten unsere Untersuchung auf dies Ziel und wollen so verfahren, dass wir zuerst den ganzen Gedankengang Spinoza's in der Kürze überblicken, und dann die Angeln prüfen, in welchen sich das Ganze bewegt. Sollte sich die Untersuchung hie und da von der Grundfrage entfernen, weil die Kritik von Glied zu Glied führt:

so werden doch am Schlusse die Ergebnisse von selbst dahin zurückbiegen.

Wir erinnern also zunächst an den Zusammenhang des Ganzen.

Das System ist in den 5 Büchern der Ethik einfach angelegt. Von der Metaphysik der Einen Substanz ausgehend (Buch 1) läuft es durch die Erkenntnisslehre des Geistes (B. 2) und durch die Psychologie der leidenden Zustände hindurch (B. 3 u. 4) und erreicht in der Ethik der befreienden Erkenntniss sein Ziel (B. 5).

Gott ist die Eine Substanz, deren Wesen der Verstand in zwei verschiedenen Ausdrücken als Denken und Ausdehnung auffasst [1]). Es darf jedoch dies Verhältniss nicht so vorgestellt werden, wie es öfter geschieht, als ob Denken und Ausdehnung, der Substanz fremd, erst durch den Verstand von aussen an die Substanz herangebracht würden. Wie wäre dies für die Substanz, für welche es kein Aussen und kein Innen giebt, zu denken? Wie für den Verstand, der doch mit seinen adaequaten Vorstellungen die Sache deckt? Vielmehr sind die Attribute Gottes ewig d. h. inwiefern das Nothwendige sein Dasein immer bejaht, nothwendig [2]).

---

1) Eth. I. def. 4. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens, vgl. eth. II. def. 2. Ad essentiam alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest. Also Gott kann nicht ohne Denken und Ausdehnung, und Denken und Ausdehnung nicht ohne Gott gedacht werden. Vgl. ep. 27. cogitata metaphys. c. 5. p. 116.

2) Erdmann hat die Substanz und Attribute in ein solches „äusserliches" Verhältniss versetzt, (Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie I. 2. 1836 S. 60 f. und vermischte Aufsätze 1846 die

Ausser Gott giebt es keine Substanz; das Endliche und Einzelne ist daher nicht in sich, sondern nur eine Weise in Gott (*modus*). Gott ist die wirkende Ursache des Wesens, wie des Daseins der Dinge.

Das Unendliche (Gott) ist der schlechthin positive (bejahende) Begriff; das Endliche hingegen ist begrenzt und bestimmt, und jede Begrenzung und Bestimmung ist eine Verneinung.

Grundbegriffe des Spinozismus S. 147 ff.) und hat dadurch die Grundlage der spinozischen Erkenntnisslehre verschoben, wenn nicht aufgehoben. Allerdings gehört der Verstand, der die Attribute als das Wesen der Substanz bildend auffasst, zur natura naturata (Brief 27). Aber er würde aufhören intellectus zu sein, er würde vielmehr zu seinem Gegentheil, zur imaginatio, wenn er in seinen Grundbegriffen eine äusserliche Betrachtung an die Substanz heranbrächte. Entweder der intellectus hat adaequate Vorstellungen, welche die Sache wiedergeben, was Spinoza aller Wege behauptet (vgl. z. B. eth. II. 43 schol. Ende), und dann bringt er die unumgänglichen Grundbegriffe der Attribute nicht an die Substanz heran, oder er bringt sie von aussen heran, und dann werden adaequate Vorstellungen unmöglich, indem ihr Grund verloren geht, Principien, welche ebenso im Theil als im Ganzen sind (eth. II. 38). Ueberhaupt darf die Substanz, die als causa sui zugleich causa rerum ist, nicht mit einem nackten Substrat verwechselt werden, an welches der Verstand Denken und Ausdehnung äusserlich heranbrächte, wie in der eingehenden Schrift C. H-r. Spinoza's Lehre vom Verhältniss der Substanz zu ihren Bestimmtheiten dargestellt. Bern 1850 S. 32 erörtert ist. Die Attribute sind ewig und die nothwendigen Attribute werden in optischen Farbenschein verwandelt, wenn der Verstand sogar (vermischte Aufsätze S. 151 vgl. S. 158) einem Betrachter verglichen wird, „der nur durch eine Brille sehen kann, die ein gelbes und blaues Glas hat, dem also die Sache, die keins von beiden ist, je nachdem er ein oder das andere Auge schliesst, so oder so erscheinen muss." Mit dieser Brille kommt der Verstand, wenn möglich, noch unter die imaginatio herab und doch

Es giebt in der Natur nichts Zufälliges; denn Gott, in welchem alles ist, was da ist, ist auf nothwendige Weise da; sein Wesen schliesst sein Dasein ein (eth. I, 29). Gottes Macht ist sein Wesen, denn er ist Ursache seiner selbst (I, 34); und was in Gottes Macht liegt, ist nothwendig (I, 35).

Die endlichen Dinge entspringen aus Gott oder einem seiner Attribute, insofern dasselbe durch einen Modus afficirt betrachtet wird, die Ausdehnung durch Ruhe oder Bewegung, das Denken als Verstand und Wille. Alles Einzelne oder jedes Ding, welches endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, wird durch eine andere Ursache, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, zum Dasein und Wirken bestimmt und so fort ins Unendliche. Dies gilt nach dem durchgängigen Parallelismus der beiden Attribute vom Endlichen ebenso im Denken als in der Ausdehnung.

Die ganze Natur ist Ein Individuum, dessen Theile, die Körper, auf unendliche Weise wechseln ohne irgend eine Veränderung des ganzen Individuums (II. lemma 7. schol. p. 94).

Auf ähnliche Weise sind die menschlichen Geister Theile des unendlichen göttlichen Verstandes (II. 11. coroll. V. 40).

Seele und Leib sind Ein und dasselbe Individuum, welches einmal unter dem Attribut des Denkens und dann

---

heisst es z. B. eth. I. 19. deutlich genug: Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna. Vgl. in der Demonstration: — per Dei attributa intelligendum est id, quod divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est, id quod ad substantiam pertinet: id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent. Atqui ad naturam substantiae pertinet aeternitas, ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque omnia sunt aeterna.

wieder unter dem Attribut der Ausdehnung begriffen wird (eth. II, 21. schol.).

Jedes Wesen, sei es Ding, sei es Gedanke, sucht sich in seinem Sein zu behaupten (eth. III, 6). Dieses Streben ist nichts als seine wirkliche Natur. Der Geist sucht sich daher, sowol inwiefern er klare und deutliche, als inwiefern er verworrene Vorstellungen hat, in seinem Sein zu behaupten.

Es kann keine Vorstellung in unserm Geiste geben, welche das Dasein unseres Leibes ausschliesst. Vielmehr was die Thätigkeit unseres Leibes mehrt oder mindert, fördert oder hemmt, dessen Vorstellung mehrt oder mindert, fördert oder hemmt das denkende Vermögen unseres Geistes.

Unter Lust wird der leidende Zustand begriffen, durch den der Geist zu grösserer Vollkommenheit übergeht; unter Unlust derjenige leidende Zustand, durch den er zu geringerer Vollkommenheit übergeht.

Indem nun die Seele das sich vorzustellen strebt, was ihre oder des Leibes Thätigkeit mehrt und das Gegentheil ausschliesst, entsteht aus diesem Streben Liebe und Hass, d. h. Lust und Unlust, begleitet von der Vorstellung der äussern Ursache.

Zunächst begleiten wir die real wirkende Ursache der Lust und Unlust mit Liebe und Hass, dann die in der Vorstellung Lust und Unlust hervorbringende Ursache mit Liebe und Hass. Daher bestimmt, abgesehen von der Verkettung der wirklichen Ursachen, auch das Gesetz, das Vorstellungen mit einander verkettet, — man nannte es später die Ideenassociation — die leidenden Zustände unserer Seele in Liebe und Hass. Die Vorstellungen, die einander rufen, theilen einander, wenn sie nicht im Gegensatz stehen, die Lust und Unlust und dadurch die Liebe und den Hass mit, welche ihnen ein-

wohnen. Ferner bejahen und verneinen wir uns in Andern, inwiefern wir sie in Beziehung zu uns setzen. Aus diesen Quellen fliessen Sympathie und Antipathie, Mitleiden und Wohlwollen, Undank und Schadenfreude, Neid und selbst Bewunderung, Feindschaft und selbst Grossmuth, lauter leidende Zustände, welche hiernach aus dem Naturgesetz der Selbsterhaltung hervorgehen.

Die Macht dieser leidenden Zustände liegt in den inadaequaten Vorstellungen, und diese entstehen in uns daraus, dass wir nur Theile eines denkenden Wesens sind, von dem zwar einige Gedanken ganz, aber andere nur theilweise unsern Geist ausmachen (de intellectus emendatione p. 441). Wir verhalten uns überhaupt insofern leidend, als wir ein Theil der Natur sind, der an sich ohne die andern nicht kann begriffen werden (eth. IV, 2).

Wie der Mensch desto mehr leidenden Zuständen unterworfen ist, je mehr inadaequate Vorstellungen er hat: so ist er desto thätiger (freier), je mehr adaequate er hat.

Daher führt das *imaginari*, die Quelle der inadaequaten Vorstellungen, zur Knechtschaft, das *intelligere*, die Quelle der adaequaten, zur Freiheit. *Nos eatenus tantum agimus, quatenus intelligimus.* Wir sind nur so weit thätig, als wir begreifen (eth. IV, 24).

Wie die Gedanken im Geiste geordnet werden, so ordnen sich die Affectionen, die Bilder der Dinge, im Leibe (eth. V, 1. vgl. V, 10). Der Affect, der ein leidender Zustand ist, hört auf leidend zu sein, sobald wir von ihm eine klare und deutliche Vorstellung bilden (eth. V, 3. vgl. V, 11). Alle Begierden sind nur insoweit leidende Zustände, als sie aus inadaequaten Vorstellungen entstehen und dieselben werden der Tugend zugerechnet, insofern sie von adaequaten Vorstellungen erregt oder erzeugt werden (eth. V, 4. schol. vgl. III, 57. schol.). Auf

diese Weise löst sich die Knechtschaft der leidenden Zustände in Freiheit.

Tugend und Macht (*virtus* und *potentia*) sind dasselbe, und Tugend auf den Menschen bezogen ist die Macht, etwas hervorzubringen, was nur aus den Gesetzen seiner Natur eingesehen werden kann (eth. IV. def. 8). In demselben Sinne ist die Macht auch das Recht; und jedes Ding hat von Natur so viel Recht, als es zum Dasein und zum Wirken Macht hat (tractat. pol. c. 2. p. 307. tractat. theolog. pol. c. 16. p. 359. ed. Paul.).

Jedes Wesen strebt sich selbst zu erhalten, oder, was dasselbe ist, seine Macht zu behaupten und zu mehren. Es ist daher das Streben sein eigenthümliches Sein zu erhalten die Grundlage der Tugend (eth. IV, 18. schol. p. 216), also für den Geist das Streben zu begreifen (*intelligendi conatus*) die erste und einzige Grundlage (eth. IV, 26 u. 27).

Diese Einsicht giebt die höhere Macht und daher auch die eigentliche Tugend.

Die menschliche Macht wächst, wenn alle Menschen in Allem so zusammenstimmen, dass Aller Geister und Leiber Einen Geist und Einen Leib bilden und alle zugleich, so weit sie können, das eigene Sein zu behaupten streben und das gemeinsame Beste aller suchen. Daraus folgt, dass die Menschen, welche nach der Vernunft ihren Nutzen suchen, nichts für sich erstreben, was sie nicht auch den übrigen Menschen wünschen und dass sie daher gerecht, treu und sittlich sein werden (IV, 18. schol.). Was Eintracht erzeugt, erzeugt grössere Macht und ist das, was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Sittlichkeit gehört (eth. IV. app. c. 15. p. 262. vgl. tractat. theolog. c. 16).

Inwiefern jedoch Menschen Leidenschaften unterworfen sind, sind sie einander entgegen und kommen unter

sich nicht überein (eth. IV, 32). Daher muss man die Leidenschaften meiden. Wer vernünftig lebt, wird dahin streben, dass er nicht von den Affecten des Hasses beunruhigt werde und folglich dahin wirken, dass auch kein anderer dieselben Affecte leide (eth. IV, 46). Er wird daher, so viel er kann, des Andern Hass und Zorn und Verachtung durch Liebe oder Grossmuth ausgleichen.

Das *intelligere*, die Erkenntniss des Nothwendigen und Ewigen, ist auch von dieser Seite die Quelle des Sittlichen; denn Wille und Verstand sind eins und dasselbe (eth. II, 49. coroll.). Inwiefern wir erkennen (*quatenus intelligimus*), können wir nichts begehren ausser dem, was nothwendig ist, und uns schlechthin nur im Wahren befriedigen; und insofern stimmt das Streben unseres bessern Theils mit der Ordnung der ganzen Natur zusammen (eth. IV. c. 32. p. 267).

Inwiefern unser Geist erkennt, ist er eine ewige Weise des Denkens, die von einer andern ewigen Weise des Denkens bestimmt wird, und diese wiederum von einer andern und so ins Unendliche, so dass alle zusammen den ewigen und unendlichen Verstand Gottes ausmachen (eth. V, 31).

Je mehr wir nun uns und unsere Affecte, je mehr wir die einzelnen Dinge begreifen, desto mehr begreifen und lieben wir Gott; und so weit wir Gott betrachten, so weit sind wir thätig (eth. V, 16. 18. 24). Es ist das höchste Gut des Menschen Gott zu erkennen (eth. IV, 28). Es entspringt daraus die intellectuale Liebe des Geistes zu Gott, welche, da Gott alles Sein ist, ein Theil der unendlichen Liebe ist, mit welcher Gott sich selbst liebt, und zwar inwiefern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, wenn es unter der Form der Ewigkeit betrachtet wird, begriffen werden kann.

Aus diesen Grundzügen der Lehre heben wir nun die wesentlichen Punkte hervor, welche wir erörtern müssen, wenn wir über die Bündigkeit und den Erfolg des Grundgedankens urtheilen wollen.

Zuvörderst thun wir einen Blick in die Form und Structur des Ganzen [1]).

Spinoza überschreibt sein System: *ethica ordine geometrico demonstrata*, und bildet in der methodischen Form die Elemente des Euklides nach.

Wie er überhaupt die mathematische Nothwendigkeit sucht, so bringt er sie in der geschlossenen Gestalt der geometrischen Methode zur Darstellung. Der Leser hat dabei den grossen Vortheil, dass es ihm an jedem Punkt leicht wird, in der Verkettung der Beweise von Glied zu Glied bis zur ersten Befestigung zurückzugehen und die Strenge der Verknüpfung zu überwachen. Auch jene Darstellungsweise, deren Schmuck das Schmucklose ist, und der eigentliche Ausdruck, der immer die Sache trifft, sind Tugenden, welche dem geometrischen Vorbilde entsprechen.

Aber in der Absicht der Anlage liegt mehr. Es soll die metaphysische Ableitung zu derselben Bündigkeit geführt werden, deren die geometrische Beweisführung fähig ist. Es fragt sich indessen, ob nach der Natur der Sache die geometrische Methode des Euklides zum Paradigma der metaphysischen und philosophischen werden kann. Es treten dabei sogleich wesentliche Unterschiede hervor.

Die Geometrie geht von einer Anzahl Axiomen und Postulaten aus und unbekümmert um die Einheit des Ursprungs überlässt sie ihre Erörterung einer fremden, der philosophischen Betrachtung. Wenn indessen die Lehre

---

1) vgl. des Verf. logische Untersuchungen II. S. 110.

des Spinoza, welche mehr als irgend eine auf die Einheit gerichtet ist, mit zerstreuten, vorausgesetzten Axiomen beginnt, wenn darin selbst Begriffe, wie z. B. die Causalität (eth. I. def. 3. 4), aufgenommen sind: so fragen wir umsonst, wohin denn die Erörterung dieser Axiome falle.

Spinoza hebt ferner mit Definitionen an, z. B. der *causa sui*, der Substanz, des Attributs u. s. w., wie Euklides mit den Definitionen der einfachsten ebenen Figuren anfängt. Indessen haben bei Euklides die Definitionen früher gar keinen Werth und gar keine Anwendung, als bis er ihre reale Möglichkeit nachgewiesen, bis er sie construirt hat. Bei Euklides wird z. B. das Quadrat schon Buch 1. Def. 30 erklärt, aber es ist für das System noch gar nicht da, bis es am Schlusse des ersten Buches, nachdem die Lehre von den Parallelen vorangegangen ist, construirt worden (Satz 46). Die Evidenz hängt von der Construction der Definition ab. Spinoza müsste, um dieselbe Evidenz zu erreichen, die von ihm definirten Begriffe construiren können. Erst dadurch würde die Vorstellung gegen Erdichtung gesichert; erst dadurch würde die innere Möglichkeit der Definition verbürgt. Spinoza behandelt indessen seine Erklärungen, die eigentlich nur Namenerklärungen sind, sogleich als solche Sacherklärungen, welche die Gewähr ihrer Wirklichkeit in sich selbst tragen.

Bei der richtigen Definition des unerschaffenen Wesens soll für die Frage, ob es sei, kein Raum übrig bleiben (de intell. emend. p. 451). Ihm fehlen, da es sich um die letzten metaphysischen Begriffe handelt, die Mittel der Construction; und er setzt daher in seinen Definitionen stillschweigend voraus, was Euklides bei den seinigen erst werden lässt und beweist. Dies gilt nicht nur von den Definitionen des ersten Buches, sondern auch

von den wesentlichsten der andern. Man vgl. z. B. Buch II. def. 3 und 4. III. def. 1 und 2. IV. def. 8. Bei allem was an diesen Stellen erklärt ist, wird man fragen müssen: wie geschieht das? — und man steht dann bei dieser Frage nach dem realen Vorgange mitten in ungelösten Schwierigkeiten. Solche Subreptionen gefährden die ganze Lehre und untergraben namentlich, wie sich später zeigen wird, den Halt des Grundgedankens.

Der weitere Gang unserer Untersuchung wird im Grossen und Ganzen dem Gang in Spinoza's Ethik folgen, indem zuerst der metaphysische Begriff Gottes, darauf die logische, endlich die psychologische und ethische Seite der Lehre werden zur Sprache kommen.

Wir verweilen hiernach zunächst bei dem Begriffe Gottes; denn Gott, die Ursache seiner selbst, ist die Grundlage und die intellectuale Liebe Gottes ist der Schlussstein des Systems.

Bei Spinoza verschlingt sich im Begriff Gottes die ontologische und kosmologische Betrachtung auf eigenthümliche Weise.

Spinoza hält die Definition Gottes als des höchst vollkommenen Wesens nicht für die ursprüngliche (ep. 64). Indessen geht er selbst nicht immer von einer und derselben Erklärung aus. In der Ethik (B. 1. def. 6) bestimmt er Gott als das schlechthin unendliche Wesen und die Ursache seiner selbst (*causa sui*) als dasjenige, dessen Wesen sein Dasein einschliesst und zieht beide Begriffe erst im Verfolg der Beweise dergestalt in eins zusammen, dass beides die Substanz ist, die in sich ist und durch sich begriffen wird.

In den Briefen (ep. 39. 40. 41. vgl. 72) bestimmt er Gott unmittelbar in derselben Weise, wie er in der Ethik zunächst die *causa sui* bestimmt, so dass Gott als das begriffen wird, zu dessen Wesen das Dasein gehört, und

leitet daraus ab, dass Gott Einer ist, ewig, einfach, unendlich u. s. w.

Beides hängt indessen auf das Engste zusammen und läuft auf dasselbe aus.

Es herrscht in dem ontologischen Beweise vom Dasein Gottes die Ansicht, dass sein Wesen nothwendiges Dasein einschliesse. Aus diesem Begriff folgert Spinoza, dass Gott keine Unvollkommenheit in sich trage, sondern nur Vollkommenheit ausdrücke; denn alle Vollkommenheit liegt im Sein und alle Unvollkommenheit in der Beraubung des Seins (ep. 40. 41). Während Cartesius den Begriff des vollkommensten Wesens zum Grunde legte und daraus das Dasein als eine unter seinen Vollkommenheiten erschloss: setzt Spinoza umgekehrt das nothwendige Dasein voraus und leitet den Begriff des vollkommensten Wesens daraus ab. Da ferner Vollkommenheit Sein und Sein Macht ist, so hat das vollkommenste Wesen keine Macht ausser sich; es ist aus eigener Macht da. Es nimmt darin der ontologische Anfang eine kosmologische Wendung. Denn die zufälligen Dinge sind durch eine fremde Ursache. Gott ist das nothwendige Wesen und daher alles Sein und ausser ihm kein Sein.

Wird Gott nach der andern Erklärung (eth. I. def. 6) als das schlechthin unendliche Wesen gefasst, so ist das Unendliche die Bejahung schlechthin (eth. I, 8. schol. 1) und alles Endliche ist, inwiefern es bestimmt ist, Verneinung, und was darin Bejahung ist, das stammt aus jener Bejahung schlechthin. Das Unendliche ist daher auch Bejahung des Daseins, oder, was dasselbe ist, sein Wesen schliesst das Dasein ein.

Beide Erklärungen wollen also dasselbe. Wie der kosmologische Beweis im Gegensatz gegen die zufälligen Dinge ein nothwendiges Wesen sucht und der ontologische das Dasein im Begriff Gottes findet: so verschmilzt Spi-

noza beide Betrachtungen. Zwar beweist er nicht das Dasein Gottes; denn seine metaphysischen Definitionen, eigentlich nur Namenerklärungen, gelten ihm ohne Nachweis der innern Möglichkeit als Erklärungen eines Wirklichen. Spinoza setzt den Begriff und folgert daraus weiter (vgl. eth. I, 7 und I, 11).

Aus Obigem ergiebt sich, dass Gott das Nothwendige [1]) und in diesem Sinne (I. def. 8. ep. 29) das Ewige ist.

Wir dürfen uns im Geist des Spinoza den Zusammenhang des Nothwendigen mit demjenigen, dessen Wesen das Dasein einschliesst, durch ein Beispiel erläutern. Das Wesen des Dreiecks schliesst das Dasein von bestimmten Eigenschaften, die in ihm nothwendig sind, ein. Wenn ein Dreieck ist, so folgt aus seinem Wesen, dass seine 3 Winkel = 2 R. sind. Was in solchen Beispielen hypothetische Nothwendigkeit ist, — denn man kann nicht sagen, das Wesen jener Eigenschaften schliesse ihr Dasein ein — das ist in jener Definition Gottes absolute [2]).

Das Nothwendige ist der leuchtende Punkt in Spinoza's Gottesbegriff. Daher geschieht es denn auch, dass

---

1) vgl. unter anderm eth. I, 17. schol. Das *Deus agit* und das *ex sola divinae naturae necessitate sequitur* wird gleichbedeutend. Damit hängt auch zusammen, dass Spinoza mit dem passiven Ausdruck des Hervorgebrachten, der *natura naturata* im Gegensatz zu der *natura naturans*, die in sich ist und aus sich begriffen wird, das bezeichnet, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt. *Natura naturans* und *natura naturata* verhalten sich ohne Zweifel zu einander wie *constituens* und *consecutivum*. Vgl. die Erklärung eth. I, 29. schol., wornach Erdmann's Ansicht (vermischte Aufsätze 1846. S. 134), der sie wie richtige und abstracte Auffassung unterschieden wissen will, zu ändern sein möchte.

2) d. intell. emend. p. 481.. Rem . . . . . necessariam (voco), cujus natura implicat contradictionem, ut ea non existat.

etwas in seiner Nothwendigkeit betrachten und auf Gott beziehen bei Spinoza dasselbe bedeutet[1]), und dass das Begreifen d. h. die Einsicht in die Nothwendigkeit die intellectuale Liebe Gottes erzeugt. Es ist der metaphysische Griff Spinoza's, dass er das All unter diese Betrachtung des Nothwendigen fasst. Gott, d. h. das Nothwendige ist alles Sein und ausser ihm giebt es kein Sein. Daher hängt er von keinem andern ab, sondern ist in sich gegründet und insofern frei (eth. I, 17. ep. 60. 62).

Diese Nothwendigkeit ist in voller Uebereinstimmung mit dem Grundgedanken nicht die Nothwendigkeit des Zweckes oder des das Sein bestimmenden ursprünglichen Gedankens; — denn die Attribute des Denkens und der Ausdehnung wirken nicht auf einander und der Zweck ist daher nur eine menschliche Erfindung — sondern lediglich die Nothwendigkeit der wirkenden Ursache (vgl. ep. 60)[2]), die mathematische Nothwendigkeit, inwiefern die Mathematik aus der wirkenden Ursache das Wesen ihrer Gegenstände bestimmt und aus dem dergestalt bestimmten Wesen die Eigenschaften beweist (vgl. ep. 64).

Gott, das schlechthin Unendliche und in sich Nothwendige, ist ein denkendes und ausgedehntes Wesen. Diese Attribute des Denkens und der Ausdehnung werden von Spinoza nicht aus der Natur Gottes abgeleitet, sondern aus den endlichen Dingen dargethan, inwiefern sie Weisen sind, welche Gottes Wesen auf eine bestimmte Art ausdrücken. Die endlichen Gedanken und die endlichen ausgedehnten Dinge, die wir vorfinden, füh-

1) vgl. z. B. ep. 58: res in se spectatae vel ad Deum relatae.

2) z. B. tractat. theologico polit. c. 3. p. 192. Per Dei directionem intelligo fixum illum et immutabilem rerum ordinem sive rerum naturalium concatenationem. Vgl. cogitat. metaphys. c. 10. p. 125. dicimus igitur creationem esse operationem in qua nullae causae praeter efficientem concurrunt.

ren auf diese und keine andere Attribute und der menschliche Geist, welcher der Begriff des Leibes ist (*corporis humani idea*), ergiebt keine andere und drückt keine andere aus (eth. II, 1 und 2. vgl. ep. 66).

An dieser Stelle liegt der Grundgedanke; und man darf es sich nicht verschweigen, dass an derselben Stelle eine Schwäche liegt. Denken und Ausdehnung sind ohne Vermittelung aufgenommen und zwar nur indem die endlichen Modi ins Unendliche übersetzt und erweitert werden. Spinoza geht dabei, genau genommen, von der Erfahrung aus, obwol es Stellen giebt (ep. 28. 41), in welchen es scheint, als ob die Attribute, inwiefern sie das Wesen der Substanz ausdrücken, sich darin wie die Substanz verhalten sollen, dass ihr Dasein von ihrem Wesen nicht verschieden ist, und dass z. B. die Ausdehnung nothwendiges Dasein in sich schliesst. Wo jedoch Spinoza die Sache so fasst, setzt er diese Bestimmung, ohne sie abzuleiten. Fragt man weiter, warum die Modi der Ausdehnung und die Modi des Denkens unter sich in keinem Zusammenhang des Grundes stehen, sondern was in der Ausdehnung vorgeht, nur aus der Ausdehnung, und was im Denken, nur aus dem Denken soll begriffen werden (eth. II, 6): so stützt sich die Antwort nur auf formale metaphysische Bestimmungen. Denken und Ausdehnung sind Attribute; aber Attribute drücken das Wesen der Substanz aus, und können daher, da diese nur aus sich begriffen wird, gleicher Weise nur aus sich selbst begriffen werden (eth. I, 10. demonstr.); denn sie sind mit dem Wesen der Substanz eins. Indem also schlechtweg angenommen und gesetzt wird, dass Denken und Ausdehnung in diesem Sinne Attribute der Substanz sind, wird die reale Untersuchung abgeschnitten, ob Denken und Ausdehnung wirklich nichts Gemeinsames haben, so dass das eine weder aus dem andern begriffen wer-

den noch auf das andere wirken könne (eth. I, 3). In dieser wichtigsten aller Fragen kommt man mit blossen Definitionen nicht fort, zumal wenn sie, wie bei Spinoza, eigentlich nur Namenerklärungen sind.

Dies Versäumniss rächt sich auch durch Widersprüche in den Folgen, welche schwerlich blos Widersprüche im Ausdruck sind. In Uebereinstimmung mit seinem Grundgedanken lehrt Spinoza (ethic. II, 5): die Vorstellungen der einzelnen Dinge haben nicht die wahrgenommenen Dinge zu ihrer Ursache, sondern Gott selbst, inwiefern er ein denkendes Wesen ist. Die Bilder der Wahrnehmungen folgen also aus dem Attribut des Denkens und nicht aus der Ausdehnung [1]). Nach der gewöhnlichen Ansicht wirkt in der Sinneswahrnehmung die materielle Ausdehnung auf die Vorstellung, die ihr Abbild ist. Spinoza kann einer solchen Betrachtung keine Stelle einräumen; denn er würde sonst eine Einwirkung des einen Attributs auf das andere setzen. Sollte indessen Spinoza's Ansicht, dass die Vorstellungen nicht die wahrgenommenen Dinge, sondern Gott als denkendes Wesen zur Ursache haben, siegen: so musste Spinoza, was er nirgends versucht, einen solchen Vorgang des Denkens darstellen, welcher ohne Einwirkung des sinnlichen Dinges die Vorstellung desselben erzeuge. Die blosse Definition thut's nicht. Sie setzt, aber begründet nicht [2]). Hinge-

---

1) eth. II, 5. p. 80: . . . . . rerum singularium ideae non ipsa ideata sive *res perceptas* pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans. Vgl. ep. 42. p. 599. 600.

2) eth. II. def. 3. Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans. Explic. Dico potius conceptum quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, mentem ab obiecto pati. At conceptus actionem mentis exprimere videtur. def. 4. Per ideam adaequa-

gen fällt Spinoza bisweilen in die gewöhnliche Betrachtungsweise zurück und spricht von Vorstellungen, welche im Gegensatz gegen die reinen aus zufälligen Bewegungen des Körpers entspringen [1]).

So wenig als Spinoza nachgewiesen hat, dass bestimmte Gestalten der Dinge, wie die organischen, ohne den einwirkenden bildenden Gedanken können begriffen werden: so wenig hat er nachgewiesen, dass bestimmte Gestalten des Denkens, wie die Vorstellungen der Dinge, ohne die einwirkende Ausdehnung zu verstehen sind.

Die unendliche Substanz stellt sich als unendliches Denken und unendliche Ausdehnung dar. Wie das Unendliche nichts ausser sich hat, von dem es könnte bestimmt werden: so ist es auch durch nichts als durch sich selbst bestimmt. Das Endliche hingegen ist durch ein Ding seiner Art bestimmt und begrenzt, der endliche Gedanke von einem andern Gedanken, dieser wieder von einem andern, und so fort ins Unendliche; der endliche Körper von einem andern Körper, dieser wieder von einem andern, und so fort ins Unendliche. Die endlichen Gedanken, welche von einander ins Unendliche bestimmt werden, bilden zusammen den unendlichen Verstand Gottes

---

tam intelligo ideam, quae, quatenus in se *sine relatione ad obiectum* consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet. Explic. Dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe *convenientiam ideae cum suo ideato.*

1) de intell. emendat. p. 441. ostendimusque quod ideae fictae, falsae et caeterae habeant suam originem ab imaginatione, hoc est, *a quibusdam sensationibus fortuitis* (ut sic loquar) atque solutis, quae non oriantur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus sive somniando sive vigilando varios accipit motus. p. 449. scopus itaque est claras et distinctas habere ideas, tales videlicet quae ex pura mente et *non ex fortuitis motibus corporis* factae sunt.

(eth. II, 11. coroll. vgl. V, 40). Die endlichen Körper, welche von einander ins Unendliche bestimmt werden, bilden zusammen das Eine Individuum der ganzen Natur (eth. II. lemma 7. schol. p. 94. vgl. eth. I, 28). Dass das Endliche ins Unendliche hinaus bestimmt wird, soll offenbar auf die unendliche Substanz hinweisen [1]).

In diesem Sinne wird Gott, die unendliche Substanz, zum unbedingten Ganzen und die endlichen Dinge werden seine Theile. Spinoza fasst sie wiederholt unter diesen Gesichtspunkt, z. B. epist. 15. p. 500. [2]) eth. II, 11. Der menschliche Geist sei ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes (vgl. de intell. emend. p. 441. eth. II. lemma 7. schol. p. 94) [3].) Die Theile determiniren sich unter einander, während das Ganze, Ursache seiner selbst, in sich unendlich und nichts ausser sich habend, undeterminirt ist (*non determinatum* ep. 40). Das Unendliche wird wol nur darum seltener von Spinoza als Ganzes be-

---

1) vgl. die Fassung V, 40. schol. Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus modus cogitandi est, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur et hic iterum ab alio et sic in infinitum, i t a u t omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant. Vgl. ep. 29. geg. d. Ende p. 532, wo der Fortschritt der Ursachen ins Unendliche unter der Voraussetzung, dass es ein Unendliches giebt, das aus sich nothwendiges Dasein hat, für nichts Unmögliches gilt.

2) ep. 15. p. 500. Paul. Vides igitur qua ratione et rationem cur sentiam, corpus humanum partem esse naturae: quod autem ad mentem humanam attinet, eam etiam partem naturae esse censeo, nempe quia statuo dari etiam in natura potentiam infinitam cogitandi, quae, quatenus infinita, in se continet totam naturam obiective et cuius cogitationes procedunt eodem modo, ac natura eius, nimirum idearum.

3) eth. II. lemma 7. schol. p. 94. ed. Paul. Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus totam naturam unum esse individuum, cuius partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla totius individui mutatione.

zeichnet, weil wir nach sinnlicher Analogie mit dem Ganzen eine Vorstellung des Geschlossenen und daher Endlichen zu verknüpfen pflegen. Es spricht jedoch ein Ausdruck wie eth. II. lemma 7. schol. deutlich genug, inwiefern dort die ganze Natur, die nichts ist als die Substanz unter dem Attribut der unendlichen Ausdehnung gefasst, als Ein Individuum erklärt wird.

Indessen schliesst Spinoza an anderen Stellen diese Betrachtung der Theile aus. Gott, lehrt er, dessen Wesen das Dasein einschliesst, ist untheilbar (*indivisibilis*); denn sonst wäre er entweder auflösbar oder doch nicht mehr einfach (ep. 40. 41). Theile setzen das Unendliche nicht zusammen, so wenig als eine Linie aus Punkten zusammengesetzt ist (eth. I, 15. schol. vgl. ep. 29. p. 528).

Beides scheint sich zu widersprechen. Um in Spinoza's Sinne die Ausgleichung zu finden, muss auf Folgendes geachtet werden.

Spinoza will zweierlei vermeiden, indem er gegen die Theilung der Substanz Einsage thut. Wenn man die Substanz aus Theilen zusammensetzte, so würden einmal die Theile zu dem Ursprünglichen und Ersten und sie würden dadurch zweitens als für sich bestehend d. h. als Substanzen gedacht[1]). Beides gilt ihm für unmöglich. Der Satz, dass das Unendliche nicht theilbar ist, soll also heissen, Theile werden weder zum Unendlichen zusammen-

---

1) vgl. z. B. ep. 40. p. 592. • Partes namque componentes natura et cognitione priores sint oportet, quam id quod compositum est; quod in eo, quod sua natura aeternum est, locum non habet. eth. I, 15. schol. Nam si substantia corporea ita posset dividi, ut eius partes *realiter* distinctae essent; cur ergo una pars non posset annihilari, manentibus reliquis, ut ante, inter se connexis? et cur omnes ita aptari debent, ne detur vacuum? Sane rerum, quae realiter ab invicem distinctae sunt, una sine alia esse et in suo statu manere potest.

gesetzt noch sind sie so abtrennbar, dass sie selbst Substanzen würden, wie etwa zwei Linien durch Theilung entstanden als solche selbstständige Individuen mögen gedacht werden. Hält man diese Vorstellungen von dem Begriff des Ganzen und der Theile fern, so ergiebt sich Spinoza's Sinn. In Bezug auf die Materie, die unendliche Ausdehnung, sagt er ausdrücklich: *unde eius partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter.* Wenn daher z. B. Spinoza lehrt (eth. IV, 4. dem.), die wirkliche Macht des Menschen sei ein Theil der unendlichen Macht Gottes oder der Natur: so muss man dies so verstehen, dass Gottes unendliche Macht alles Sein ist und in ihr und von ihr untrennbar die Macht des Menschen nur als eine Art und Weise derselben unterschieden wird.

Wir vollziehen diese Vorstellung in dem Attribute der Ausdehnung ohne Schwierigkeit, indem wir das Continuum von Körper zu Körper fortsetzen, so dass die ganze Natur Ein Individuum wird, dessen Theile, die Körper, auf unendliche Weise wechseln, ohne dass das ganze Individuum sich verändert (eth. II. lemma 7. schol.). Das umfassende Unendliche bleibt, indem sich die Theile darin bewegen.

Indessen fügt sich dieselbe Vorstellung in dem Attribute des Denkens nicht so leicht. Wir sehen da kein ähnliches Continuum von Gedanken zu Gedanken, so dass sie wie Theile Ein Ganzes bilden könnten. Es müssten allen Körpern und ihren Lagen Gedanken entsprechen; aber den wirklichen Dingen entsprechen nur zu geringem Theile wahre Gedanken. Der Mensch denkt; aber unendlich mehr Wesen denken nicht. Wenigstens hat Spinoza nicht gezeigt, wie er den Parallelismus durchführen wolle. Wenn er zwar (eth. II. 13. schol.) alle Wesen, obwol in verschiedenen Graden, beseelt nennt, so erklärt er doch

nicht, in welchem Sinn allen Wesen ein Analogon des Gedankens zukomme. An einer andern Stelle (cogitat. metaphys. c. 6. p. 118.) spricht er von Körpern, welchen kein Denken verbunden ist; aber er will allen Körpern Leben zuschreiben, inwiefern sie sich in ihrem Sein behaupten.

Wenn in Spinoza's Geiste Gott das Nothwendige ist, aber das Nothwendige aus dem Wesen des Ganzen stammt: so müsste vor allem der Gedanke des unendlichen Ganzen in der Einheit gefordert werden, aus welcher die Vielheit fliesst. Dies wäre für Spinoza's Gott das Selbstbewusstsein, das man in ihm öfter vermisst hat. Soll alles aus der Nothwendigkeit der wirkenden Ursache folgen und sich daher Verstand und Wille in Gott nicht scheiden können (eth. I, 17. schol.): so wird es in Spinoza's Sinne keine andere Persönlichkeit, kein anderes Selbstbewusstsein Gottes geben können, als den Gedanken des unendlichen Ganzen und der daraus herstammenden Nothwendigkeit. Wie aus dem Wesen des Dreiecks die trigonometrischen Eigenschaften folgen und der mathematische Verstand der Gedanke ihrer Nothwendigkeit ist: so folgen aus der Natur der unendlichen Substanz die Dinge; in demselben Sinne als Gott Ursache seiner selbst ist, ist er auch Ursache der Dinge (eth. I, 16. cor. 1. eth. I, 25. schol.) [1]), und der Gedanke dieser alles umfassenden Nothwendigkeit wäre Gottes Bewusstsein.

Es fragt sich erstens, ob Spinoza dies lehrte und zweitens wie eine solche Lehre zu den übrigen Theilen stimmt.

Was das Erste betrifft, so ist es bekannt, dass das Selbstbewusstsein Gottes, die persönliche Einheit seines Wesens, im Verständniss des Spinoza eine Streitfrage

1) eth. I, 25. schol. eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est.

ist. Wenn man sich darunter, wie im Menschen, Verstand und Willen, und insbesondere beide nach Zweckbegriffen thätig, vorstellt: so ist diese Auffassung von Spinoza's Lehre ausgeschlossen. Die Nothwendigkeit der wirkenden Ursache, welche es allein giebt, lässt keinen Willen zu. Wenn man aber weiter geht, und den *infinitus intellectus Dei* insbesondere nach einer Stelle eth. V, 40. schol. für nichts ausser den einzelnen menschlichen Intellecten erklärt, so dass sich die Idee des Wesens Gottes und alles in ihm Begriffenen in Gott nicht findet, sofern er Substanz ist, sondern sofern er das Wesen der sämmtlichen endlichen Geister ausmacht (vgl. z. B. Strauss Glaubenslehre, 1840. I. S. 508): so widersprechen einer solchen Auffassung sowol der Zusammenhang des Grundgedankens als einzelne ausdrückliche Bestimmungen Spinoza's.

Gottes Macht zu denken ist seiner wirklichen Macht zu wirken gleich. Was aus der unendlichen Natur Gottes in der Wirklichkeit folgt, das folgt alles in Gott aus Gottes Begriff und zwar in derselben Ordnung und derselben Verbindung als Gedanke [1]). Hiernach entsprechen allen wirklichen Dingen, also auch solchen, welche von den endlichen Geistern nicht gedacht oder irrig gedacht werden, (und deren sind unzählig viele), wahre Gedanken in Gott, inwiefern sie in demselben Zusammenhang stehen, in welchem die Dinge aus Gottes unendlicher Natur fliessen.

---

1) eth. II, 7. coroll. Hinc sequitur quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est: Quidquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo obiective, d. h. als Gegenstand des Denkens. Vgl. eth. II, 3. schol. Ueber den veränderten Sprachgebrauch des obiective s. die Anm. zu des Vf. elementa logices Aristoteleae §. 1.

Wenn nach dem Grundgedanken unendliches Denken und unendliche Ausdehnung nur die verschiedenen Ausdrucksweisen Einer und derselben Substanz sind, so muss in Gott jede Nothwendigkeit der Dinge, wie seine eigene, in der Nothwendigkeit eines Gedankens ihren Ausdruck haben.

Mehr kann man von Spinoza nicht verlangen. Was wir sonst Selbstbewusstsein nennen, schliesst eine Empfindung des Ich ein, um die es sich in Gott nicht handelt. Wenn man noch den Gedanken des Gedankens (das Bewusstsein des Gedankens) fordert, so ist dieser dem Spinoza mit dem sich selbst offenbarenden Gedanken eins (eth. II, 21. schol. II, 43. schol.)[1]). Indem Gott die Nothwendigkeit seines Wesens weiss, so weiss er auch damit dies Wissen; denn sonst wüsste er in seinem Wesen etwas noch nicht.

Im Besondern spricht sich bei Spinoza diese Ansicht öfter aus. In Gott giebt es nothwendig, heisst es im 3ten Lehrsatz des zweiten Buchs, einen Begriff sowol seines Wesens, als alles dessen, was aus seinem Wesen nothwendig folgt[2]). Gott wirkt mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher er sich begreift (eth. II, 3. schol.)[3]). Alle Vorstellungen, die in Gott sind, kommen mit ihrem

---

1) eth. II, 21. schol. Simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire et simul scit, se scire, quod scit et sic in infinitum. Vgl. de intell. em. p. 425.

2) eth. II, 3. schol. In Deo datur necessario idea tam eius essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur, vgl. II, 8.

3) eth. II, 3. schol. ostendimus (I, 16), Deum eadem necessitate agere, qua se ipsum intelligit, hoc est, sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur (sicut omnes uno ore statuunt) ut Deus se ipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat. Vgl. epist. 22. 49. 60. Vergleicht man diese Stellen, so wird man sich überzeugen, dass das Deum se ipsum intelligere nicht blos aus der Vorstellung

Gegenstande überein (eth. II, 32. dem.), ein Ausspruch, der unmöglich wäre, wenn Gottes unendlicher Verstand nur die endlichen Gedanken wäre; denn dann ständen Vorstellung und Gegenstand noch viel öfter in Widerspruch. In Gott giebt es eine adaequate Erkenntniss der Weltordnung, heisst es an einer andern Stelle (eth. II, 30. dem.)[1]), inwiefern er die Vorstellung aller Dinge und nicht inwiefern er blos die Vorstellung des menschlichen Leibes hat. Vorstellungen, welche im Geiste inadaequat sind, sagt Spinoza anderswo (eth. III, 1. dem.), sind in Gott adaequat, inwiefern er auch die Geister der übrigen Dinge in sich zumal enthält[2]). Offenbar würden Irrthümer in uns nimmer in Gott zur Wahrheit werden, wenn Gott das Nothwendige nicht in sich erkennete. Endlich liebt Gott sich selbst, wie Spinoza lehrt (eth. III, 35), mit unendlicher intellectualer Liebe; denn da die Vorstellung seiner selbst als seiner Ursache sein unendliches Sein be-

---

der Menschen aufgenommen ist, sondern in dem angegebenen Sinne zur Lehre des Spinoza gehört.

1) eth. II, 30. dem. p. 107. Qua autem ratione res constitutae sint, eius rei adaequata cognitio datur in Deo, quatenus earum omnium ideas et non quatenus tantum humani corporis ideam habet. In Gott also giebt es eine adaequate Erkenntniss aller Dinge; in den Menschen von vielen Dingen nicht einmal eine inadaequate. Es ist in solchen Stellen ein Verständniss unmöglich, wenn man in Gott keine andern Gedanken annimmt, als die Gedanken der endlichen Geister, wenn man in Spinoza die moderne Lehre hineinlegt, dass Gott sich erst im Menschen bewusst wird.

2) eth. III, 1. dem. p. 133. . . . . . quae — inadaequatae sunt in mente (ideae), sunt etiam in Deo adaequatae, non quatenus eiusdem solummodo mentis essentiam, sed etiam quatenus aliarum rerum mentes in se simul continet. Es giebt also in Gott eine Vorstellung, die im Gegensatz gegen die vereinzelten Vorstellungen das Zusammenwirken der Dinge begreift.

gleitet, so entsteht die intellectuale Liebe Gottes zu sich selbst [1]).

Auf diese Weise kann es nicht ungewiss sein, was Spinoza meinte und nach dem Grundgedanken der beiden Attribute meinen musste. Und doch entsprechen sich, genauer genommen, die beiden Attribute, unendliches Denken und unendliche Ausdehnung, einander nicht so, wie sie sich in eigener Absicht entsprechen müssten. Die unendliche Ausdehnung ist keine andere als der Inbegriff der endlichen Körper, ihrer Modi; aber das unendliche Denken kann nicht in gleicher Weise, wie es sein müsste, die endlichen Gedanken sein und darin aufgehen; während es die unwahren von sich ausschliessen muss, nimmt es zwar die wahren, als ewige Weisen des Denkens, in sich auf; aber das unendliche Denken, die Nothwendigkeit des Ganzen, welche die Nothwendigkeit der Theile in sich trägt, ist ein anderer Gedanke als der Gedanke von vereinzelten und zerstreueten wahren Gedanken, die nur die lückenhafte Erkenntniss einzelner Theile darstellen.

Wir sind nach Spinoza Theile eines denkenden Wesens (*alicuius entis cogitantis*, de intell. emend. p. 441. vgl. ep. 15. p. 500). Aber unsere Gedanken sind ebenso irrig als wahr und noch mehr irrig als wahr. Wie stellen wir uns diese irrigen Gedanken als Theile des vollkommen denkenden Wesens vor? und wenn nur die wahren den unendlichen Verstand Gottes ausmachen, wo bleiben die irrigen? In den endlichen Geistern sind die wahren Gedanken Bruchstücke. Wenn nun die unendliche Ausdehnung keine andere ist, als diejenige, welche durch die endlichen Körper hindurchgeht: so müsste auch der

1) eth. V, 35. dem. Dei natura gaudet infinita perfectione idque concomitante idea sui, hoc est, idea suae causae.

göttliche Gedanke kein anderer sein, als derjenige, welcher durch die endlichen Geister hindurchgeht. Aber dann läuft der unendliche Gedanke Gefahr sich mit Irrthum zu versetzen und im Endlichen zu Bruchstücken ohne Zusammenhang zu werden.

Es gilt vom Gedanken wie von der Ausdehnung, dass Gott alles Sein ist und ausser ihm kein Sein. Wo bleiben denn die irrigen Gedanken der endlichen Geister, die in dem unendlichen Denken keine Stelle haben können?

Diese Frage greift schon in eine andere Seite ein. Wir betrachteten zuerst den Begriff Gottes, die eigentliche metaphysische Seite des Systems. Es handelt sich nun zweitens von der Erkenntniss des Menschen und es kommt dabei zunächst auf das Wesen und den Ursprung von Vorstellen und Begreifen, *imaginari* und *intelligere* an, auf den Gegensatz jener Begriffe, in welchen Knechtschaft und Befreiung des menschlichen Geistes beschlossen liegt. Wir müssen sie daher untersuchen, und zu dem Ende zunächst fragen, wie Spinoza ihr Wesen und ihr gegenseitiges Verhältniss bestimme.

An vielen Stellen spricht Spinoza von der blossen Erkenntniss des reinen Verstandes und setzt sie der Vorstellung in Bildern und Worten entgegen[1]). Es ist dadurch gesagt, was sie nicht ist, und zugleich angedeutet, dass der Grund ihres Wesens in dem zu suchen ist, was über das Bild hinausliegt. Jedes Bild ist endlich; die Betrachtung des reinen Verstandes ist das Unendliche. Wo das Unendliche, das keine Vorstellung erreicht, die Bedingung der Erkenntniss ist, da offenbart sich der Ver-

1) z. B. tractatus theologico politicus c. 4. p. 214. ed. Paul.: tum enim res intelligitur, cum ipsa pura mente *extra verba et imagines* percipitur. vgl. epist. 42. p. 600. sola puri intellectus cognitio. ep. 29. p. 529. de intell. emend. p. 447 u. s. w.



stand (*intellectus*). Daher ist Gott, die unendliche Substanz, die Ursache seiner selbst, allein ein Begriff des Verstandes. Wenn wir in demselben Sinne die körperliche Substanz und die Quantität als unendlich und ewig und somit nicht als getheilt und beschränkt auffassen, so fassen wir sie als Attribut Gottes adaequat; wir stellen sie dann nicht unserer Einbildung vor, sondern begreifen sie[1]). Es kommt daher darauf an, diese Betrachtung zur Grundlage zu machen; und wenn Spinoza drei Stufen der Erkenntniss unterscheidet, so geschieht dies auf jener dritten Stufe, auf welcher die Erkenntniss von dem adaequaten Begriff der Attribute Gottes zu dem adaequaten Begriff des Wesens der Dinge fortschreitet. Spinoza nennt diese Stufe offenbar darum intuitive Erkenntniss, weil sie von dem Blick des einfachen Ganzen bestimmt wird[2]). Es liegt an dieser Stelle der Grund alles Nothwendigen; denn Gott ist das Nothwendige. Daher gilt *intelligere* und *res sub specie aeterni contemplari* dem Spinoza für gleichbedeutend.

Nach dem oben angegebenen Zusammenhang folgt noch mehr, inwiefern alles Endliche, sei es Körper oder Gedanke, als Theil des Unendlichen betrachtet wird, und also das Unendliche das Ganze ist, auf welchem die Nothwendigkeit beruht. Denn was nun auf gleiche Weise im Theil wie im Ganzen erkannt wird, bildet einen adae-

---

1) eth. I, 15. schol. p. 50. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum, ut iam satis demonstravimus, infinita, unica et indivisibilis reperietur. Vgl. besonders ep. 29.

2) eth. II, 40. schol. 2.

quaten Begriff des Geistes [1]). Dahin gehört namentlich die Erkenntniss des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, weil sie auf gleiche Weise im Theil als im Ganzen liegt und die Möglichkeit, dass jeder der intuitiven Erkenntniss theilhaft werden kann [2]). Da unser Gedanke und unser Leib ein Theil des Ganzen ist und mithin in ihm das Ganze sich fortsetzt: so stammen daher unsere wahren Allgemeinbegriffe (*notiones communes*), welche die Grundlagen unsrer Schlüsse sind. Sie sind die eigene Macht des Geistes, an der alle Theil haben [3]), und unterscheiden sich von den Universalien, welche verworrene Vorstellungen sind und dann entstehen, wenn sich die Bilder des Einzelnen zu unbestimmten Gemeinbildern vermengen [4]). Während diese ein Erzeugniss der Imagination sind, inwiefern sie unvermögend ist, viele Bilder des Ein-

---

1) eth. II, 38. Illa, quae omnibus communia quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate. II, 44. coroll. 2. demonstr. Adde quod fundamenta rationis notiones sunt, quae illa explicant quae omnibus communia sunt quaeque nullius rei singularis essentiam explicant; quaeque propterea absque ulla temporis relatione sed sub quadam aeternitatis specie debent concipi.

2) eth. II, 46. dem. p. 120. — id, quod cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei dat, omnibus commune et aeque in parte ac in toto est, adeoque erit haec cognitio adaequata. vgl. II, 47. schol. . . . sequitur, nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus atque adeo tertium illud cognitionis genus formare. tractat. theol. polit. c. 1. p. 157.

3) de intell. emend. p. 456. VI. Ideae, quas claras et distinctas formamus, ita ex sola necessitate nostrae naturae sequi videntur, ut absolute a sola nostra potentia pendere videantur; confusae autem contra. Nobis enim invitis saepe formantur. vgl. ep. 42. p. 600.

4) eth. II, 40. schol. 1.

zelnen neben einander vorzustellen, gehören jene dem Intellectus an und sind die Bedingungen alles Begreifens. Man darf daher dies Wesen der Dinge nicht mit abstracten Vorstellungen vermengen, welche aus vager Erfahrung entstehen, sondern man muss von dem Quell und Ursprung der Natur ausgehen [1]). In demselben Sinne tadelt z. B. Spinoza die Ansicht des Baco, nach welcher der menschliche Verstand alles nach der Analogie der eigenen Natur und nicht nach der Analogie des Universums bilde [2]). Wenn es auch weit über die Kräfte des menschlichen Verstandes hinausgeht, alles zugleich und zumal aufzufassen, wie im Ewigen seiner Natur nach alles zumal ist [3]): so betrachtet doch der Verstand die Dinge in demselben Maasse klar und deutlich, als er sie von innen d. h. mehrere Dinge zugleich auffasst [4]). In dieser Bestimmung, die Dinge zugleich aufzufassen, stellt sich äusserlich die Richtung auf das Ganze dar. Dieselbe Richtung erscheint in einer andern Beziehung. Weil alle Verwirrung daraus hervorgeht, dass der Geist eine ganze Sache nur zum Theil kennt: so kann es folglich von

1) de intell. emend. p. 442. Oritur denique (deceptio) etiam ex eo, quod prima elementa totius naturae non intelligunt; unde sine ordine procedendo et naturam cum abstractis, quamvis sint vera axiomata, confundendo se ipsos confundunt ordinemque naturae pervertunt. Nobis autem, si quam minime abstracte procedamus et a primis elementis, hoc est, a fonte et origine naturae, quam primum fieri potest, incipiamus, nullo modo talis deceptio erit metuenda.

2) epist. 2. p. 452. vgl. z. B. Baco nov. organ. I, 41.

3) de intell. emend. p. 453.

4) eth. II, 29. schol. . . . quoties interne, ex eo scilicet quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum, ... res clare et distincte contemplatur.

einem einfachen Dinge nur eine klare und deutliche Vorstellung geben; denn ein solches Ding kann nicht theilweise, sondern entweder ganz oder gar nicht erkannt werden. Das Einfache wird daher begriffen [1]). Es hängt damit zusammen, dass die Substanz, deren Wesen das Dasein in sich schliesst, der eigentliche Gegenstand des Begreifens (*intelligere*), aus ihrem Begriff als einfach bestimmt wird [2]). Als Begriffe, welche allein durch den Verstand und nicht durch die Vorstellung erreicht werden können, bezeichnet Spinoza beispielsweise *substantia*, *aeternitas* [3]), welche das Unendliche ausdrücken, aber weder entwickelt er noch entwirft er vollständig die Begriffe des reinen Verstandes. Da alle klare und deutliche Vorstellungen, welche wir bilden, aus andern klaren und deutlichen Vorstellungen, welche in uns sind, stammen und keine andere äussere Ursache kennen: so hängen sie allein von unserer Natur und ihren festen Gesetzen d. h. von unserer Macht und nicht vom Zufall ab [4]). Der Verstand bildet einige Vorstellungen ursprünglich, andere aus andern, z. B. die Vorstellung der Quantität ursprünglich, unabhängig von andern Vorstellungen, hingegen die Vorstellung der Bewegung nur dadurch, dass er auf die Vorstellung der Quantität achtet. Die Vorstellungen, welche er ursprünglich bildet, drücken die Unendlichkeit aus, während er die begrenzten und endlichen (*ideas determinatas*) aus andern bildet, und da sie nicht ursprünglich sind, auf mannigfache Weise ableitet. Indem nun das Unendliche schlechthin die Bejahung des Daseins ist und das Endliche theilweise Verneinung (eth. I,

1) de intell. emend. p. 437 sqq.
2) epist. 40. p. 592.
3) epist. 29. p. 529.
4) epist. 42. p. 599. vgl. de intell. emend. p. 440.

8. schol.): so bildet er die bejahenden Vorstellungen früher, als die verneinenden [1]).

Durch den Gegensatz gegen den *intellectus* ergiebt sich schon die Natur der *imaginatio* als einer Quelle der inadaequaten Vorstellungen. Wenn der *intellectus* da sein Wesen hat, wo es sich um das Unendliche handelt, so bewegt sich die *imaginatio* nur im Endlichen. Wenn der *intellectus* das ungetheilte und einfache Sein erfasst, so betrachtet die *imaginatio* das Seiende nur in der Weise des Theils. Während die adaequate Vorstellung, vom Intellectus ausgehend, das Gemeinsame zum Gegenstand hat, was auf gleiche Weise im Theil wie im Ganzen gilt (*aeque in parte ac in toto*): entsteht die inadaequate Vorstellung, wenn nur der Theil betrachtet wird. Daher gilt es gleich, eine Sache nur zum Theil oder inadaequat auffassen. Dies geschieht dann, wenn wir nicht blos eine Vorstellung haben, welche das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, sondern welche zugleich mit dem menschlichen Geiste auf ein fremdes Ding geht [2]), wenn also nicht der Theil aus dem Ganzen, sondern nur ein Theil mit einem andern aufgefasst wird. Indem das Getheilte und Endliche Gegenstand der Imaginatio ist, wird Zahl und

1) de intell. emend. p. 455, wo Spinoza zum Schluss das Eigenthümliche des *intellectus* zusammenfasst.

2) eth. II, 11. coroll. Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam; et cum dicimus Deum hanc vel illam ideam habere, non tantum, quatenus naturam humanae mentis constituit, sed quatenus simul cum mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus mentem humanam rem ex parte sive inadaequate percipere.

Maass zu nichts anderm, als zu Weisen des Imaginirens; denn sie dienen dazu, die Affectionen der Substanz zu determiniren [1]); sie sind die Hülfsmittel der Imaginatio; und wer aus ihnen die Substanz, die nur dem Intellectus zugänglich ist, verstehen und den Fortschritt der Natur begreifen will, verwickelt sich in Ungereimtheiten und Widersprüche. Während der Intellectus die Dinge als nothwendig und in der Weise des Ewigen fasst, stammt aus der Imagination das Zufällige, die *contingentia* im Gegensatz gegen die *aeternitas*. Es ist die Sache der Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig zu betrachten. Aber inwiefern die Imagination, wenn dieselbe Sache in verschiedener Zeit wahrgenommen wurde, eine verschiedene Erwartung der Zeit mit der Sache verknüpft und ihr daher die Vorstellung der Zeit schwankt: so entsteht die Vorstellung des Zufälligen [2]). Während die klaren und deutlichen Vorstellungen des Intellectus allein von dessen Macht und Natur abhängen und insofern in sich wahr sind: so tritt der Geist, wenn er imaginirt, vielmehr in das Verhältniss eines Leiden-

---

1) epist. 29. p. 529. Ex quibus clare videre est, mensuram, tempus et numerum nihil esse praeter cogitandi seu potius imaginandi modos; und bald darauf: auxilia imaginationis, vgl. ep. 40. p. 592. ep. 41. p. 595. sq., woraus erhellt, dass der Begriff des Theils nicht in Gott, also nicht in der Wahrheit der Substanz gedacht werden kann.

2) eth. II, 44. coroll. 1. Hinc sequitur a sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti quam futuri ut contingentes contemplemur. In dem angefügten Scholion wird die Vorstellung des Zufälligen eigentlich aus dem Gesetze der später sogenannten Ideenassociation abgeleitet. Wenn eine Sache öfter und zwar zu verschiedenen Zeiten wahrgenommen ist, so schwankt die Vorstellung der Zeit in der Erinnerung und Erwartung. Indem die bestimmte Zeit gegen das Ding gleichgültig wird, erscheint es als zufällig.

den, indem zufällige und vereinzelte Sinneswahrnehmungen das Bestimmende werden [1]). Es entsteht eine verworrene Vorstellung, so oft der Geist von aussen, nämlich aus dem zufälligen Zusammentreffen der Dinge dies oder jenes zu betrachten bestimmt wird, und nicht vielmehr von innen, indem er mehrere Dinge zugleich betrachtet, um ihre Uebereinkunft und ihre Unterschiede zu verstehen [2]). Wie die Vorstellungen inadaequat werden, weil sie statt des Ganzen nur einen Theil fassen: so geschieht dies dadurch, dass wir uns selbst nur als Theile verhalten. Wenn es, sagt Spinoza, zur Natur eines denkenden Wesens gehört, wahre oder adaequate Gedanken zu bilden: so ist es gewiss, dass die inadaequaten Vorstellungen nur daraus in uns entstehen, weil wir ein Theil sind eines denkenden Wesens, von dem einige Gedanken ganz, andere nur theilweise unsern Geist ausmachen [3]). Die

---

1) de intell. emend. p. 441. ostendimusque quod ideae fictae, falsae et caeterae habeant suam originem ab imaginatione, hoc est, *a quibusdam sensationibus fortuitis* (ut sic loquar) atque solutis, quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus sive somniando sive vigilando varios accipit motus. p. 449. scopus itaque est claras et distinctas habere ideas, tales videlicet quae ex pura mente et non *ex fortuitis motibus corporis* factae sunt. p. 447. . . . animam circa imaginationem tantum habere rationem patientis. Vgl. eth. IV. app. c. 2. p. 259.

2) eth. II, 29. schol. . . . sed confusam tantum cognitionem — quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur ad hoc vel illud contemplandum et non quoties interne, ex eo scilicet quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum; quoties enim hoc vel alio modo interne disponitur, tum res clare et distincte contemplatur.

3) de intell. emend. p. 441. Quod si de natura entis cogitantis sit, uti prima fronte videtur, cogitationes veras sive adae-

Vorstellungen sind daher nur inadaequat und verworren, inwiefern sie nicht auf Gott, d. h. das Nothwendige und Ganze, sondern lediglich auf den einzelnen Geist eines Menschen bezogen werden [1]).

Nach diesem Zusammenhang geht alles Verständniss auf das Ganze, aller Irrthum auf den Theil zurück. Es fragt sich daher, was der Theil im System des Spinoza bedeuten könne. Es giebt nur Eine Substanz; und daher sind die Theile nichts Wirkliches in sich, sondern werden nur als Art und Weise an der Substanz unterschieden [2]). In der sich fortsetzenden Verkettung der wirkenden Ursache giebt es keinen Theil, der etwas für sich sein könnte. Und doch ist in dieser Verbindung dem Theil als solchen eine wichtige Wirkung zugeschrieben, die verwirrende Thätigkeit des Irrthums. Wie ein Theil, der in sich keine Sache ist, sondern nur als Art und Weise unterschieden wird, dennoch diese Kraft habe: das hätte wol der Erörterung bedurft.

Es ist die *imaginatio* dem *intellectus*, die Vorstellung im Bilde dem Begriffe entgegengesetzt. Wenn aus jener, inwiefern sie für sich thätig ist, die inadaequate Weise der Erkenntniss stammt, so giebt es doch auch Vorstellungen der Imagination, welche mit dem Intellectus übereinkommen [3]). Es sind offenbar diejenigen Vorstel-

---

quatas formare, certum est, ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicuius entis cogitantis, cuius quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt.

1) eth. II, 36. dem. Ideae, quatenus ad Deum referuntur, sunt verae, adaequatae; adeoque nullae inadaequatae nec confusae sunt, nisi quatenus ad singularem alicuius mentem referuntur.

2) vgl. z. B. eth. I, 15. schol. p. 50. unde eius (materiae) partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter.

3) de emend. intell. p. 447. nec etiam mirabimur, cur quaedam intelligamus, quae nullo modo sub imaginationem cadunt, et

lungen, die in demselben Verhältniss aus einander folgen, als in den Gegenständen die Wirkung aus der Ursache. Hiernach hat nothwendig die *imaginatio* auch ein positives Verhältniss zum *intellectus*, und sie wird nicht einseitig nur an verworrenen Vorstellungen schuld sein, sondern sie wird auch klare und deutliche zulassen oder erzeugen. Die Imagination des Geistes in sich betrachtet, sagt Spinoza (eth. II, 17. schol.), enthält keinen Irrthum, sondern nur inwiefern sie die Dinge, welche sie sich als gegenwärtig vorstellt, als wirklich setzt und dabei der Vorstellung entbehrt, welche dies Dasein verneint. Denn wenn der Geist, indem er sich, was nicht da ist, als gegenwärtig vorstellt, zugleich wüsste, dass jene Dinge in Wahrheit nicht da sind: so würde er eine solche Kraft zu bilden sich zur Tugend und nicht zum Fehler anrechnen; insbesondere wenn dieses Vermögen zu bilden von seiner Natur allein abhinge d. h. wenn die Imagination des Geistes frei wäre [1]). Wenn wir fragen, wo denn die Imagination diese freie Kraft ist, Bilder entwerfend, ohne, was sie vorstellt, als ein daseiendes Ding zu setzen: so müssen wir, scheint es, an das mathematische Gebiet denken, auf welchem das Bild der Vorstellung mit dem Begriff des Verstandes in Uebereinstimmung

---

alia sint in imaginatione, quae prorsus oppugnant intellectum, *alia denique cum intellectu conveniant.*

1) eth. II, 17. schol. p. 98. . . . . . notetis velim mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere, sive mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum, quatenus consideratur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. Nam si mens, dum res non existentes ut sibi praesentes imaginatur, simul sciret res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret; praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est, si haec mentis imaginandi facultas libera esset.

stimmung zu kommen vermag. Indem der Verstand die unendliche Quantität unter dem Begriff der Ursache auffasst, wie z. B. wenn er sie durch die Bewegung eines Punktes determinirt: bildet er durch die Imagination klare und deutliche Vorstellungen (vgl. de intell. emend. p. 455 f.). Spinoza hat oft genug auf die Mathematik, welche die Lehrmeisterin des Nothwendigen sei, hingewiesen, und wir haben dadurch in seinem Sinne das Recht, Zahl und Maass, wenn sie von ihm für Hülfsmittel der Imagination, für Weisen des Entwerfens (*modi imaginandi*) erklärt werden, dessenungeachtet nicht für Ursachen der verworrenen Vorstellungen zu halten. Wir sind indessen zu einem Punkt gelangt, auf welchem der Zusammenhang abbricht. Spinoza hat weder gesagt, wie sich der Begriff zum Bild, der *intellectus* zur *imaginatio* verhalte, noch auch wie das Unendliche sich zum Endlichen determinire. Der Verstand (*intellectus*), sagt Spinoza (de intell. emend. p. 455), bildet die positiven Vorstellungen früher als die negativen. Es ist dies folgerecht, da die Substanz, sein eigentlicher Gegenstand, unendlich ist und das Unendliche, welches durch und durch Bejahung ist, keine Verneinung in sich trägt. Aber Spinoza zeigt nicht, wie denn der Verstand vom Unendlichen zum Endlichen, von den positiven Vorstellungen zu der Begrenzung der negativen übergehe. Wenn in der Figur der Verstand die unendliche Quantität als determinirt durch die Bewegung z. B. eines Punktes auffasst, so ist doch nirgends nachgewiesen, woher er die Bewegung habe [1]) und wie die Bewegung oder irgend etwas anderes das Unendliche und nur Positive determiniren könne. Ebenso wenig zeigt

1) Auch in den Körpern ist dieser wichtige Begriff als durch sich bekannt vorausgesetzt und auf keine Weise abgeleitet. s. eth. II. nach prop. 13. lemma 1. dem. p. 90.

Spinoza, wie die unendliche Substanz dazu komme sich in das Endliche zu fassen. Jede Bestimmung ist dem Spinoza Verneinung. *Omnis determinatio negatio.* Wenn das Unendliche, die absolute Bejahung des Daseins, alle Verneinung von sich ausschliesst (vgl. z. B. eth. I, 8. schol. 1): so hätte gezeigt werden müssen, woher dennoch die Besonderung und Bestimmung zum Endlichen stamme[1]). Weil das Princip der Unterscheidung in der Einheit des Realen fehlt, so ist auch das rechte Verhältniss der *imaginatio* zum *intellectus* nicht erkannt. Beides hängt genau zusammen. Inwiefern die adaequaten Vorstellungen aus demjenigen stammen, was allem gemein und gleicher Weise im Ganzen wie im Theil ist, erreichen sie das eigenthümliche Wesen des Einzelnen nicht; denn Spinoza lehrt ausdrücklich (eth. II, 37), was allem gemeinsam und gleicher Weise im Ganzen und im Theil ist, bildet von keiner einzelnen Sache das Wesen.

Im Vorstehenden ergab sich eine Lücke. Es fehlt der Zusammenhang zwischen dem Begriff und dem Bilde, dem *intellectus* und der *imaginatio*; es fehlt aber damit die Erklärung der verworrenen und irrigen Vorstellung in der Consequenz des Systems. Dessenungeachtet lehrt Spinoza[2]), dass die inadaequaten und verworrenen Vorstellungen mit derselben Nothwendigkeit folgen, als die adaequaten. Denn alle Vorstellungen sind in Gott.

---

1) Noch im Jahre vor seinem Tode antwortet Spinoza auf die Frage, wie sich aus der Ausdehnung die Mannigfaltigkeit der Dinge ableiten lasse, sehr unbestimmt. Sed de his forsan aliquando, si vita suppetit, clarius tecum agam. Nam hucusque nihil de his ordine disponere mihi licuit. epist. 72. p. 680.

2) eth. II, 36. Ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adaequatae sive clarae ac distinctae ideae.

Um den Parallelismus des Grundgedankens, die neben einander laufenden Vorgänge im Denken und in der Ausdehnung, welche einander entsprechen müssen, weil sie nur der verschiedene Ausdruck Einer und derselben Substanz sind, folgerecht festzuhalten, hat Erdmann[1]) die Lehre von den einfachen und zusammengesetzten Körpern und deren Bewegung, welche Spinoza nur lemmatisch dem zweiten Buche der Ethik einfügt, mit der Lehre von der Imagination in Uebereinstimmung gesetzt. Er bezeichnet dabei folgende Punkte. Spinoza nimmt einfachste Körper an, *corpora simplicissima* (eth. II. lemma 3. ax. 2. p. 92), welche sich nur durch Bewegung und Ruhe, schnellere oder langsamere Bewegung von einander unterscheiden. Diesen sollen wahre, adaequate Vorstellungen entsprechen, inwiefern es in den einfachsten Körpern keine Störung der Bewegung geben könne. Wenn aber Spinoza ferner zusammengesetzte Körper annimmt, welche aus den einfachsten bestehen, so sollen sich diese durch Richtungen der Bewegung unterscheiden, z. B. durch geradlinige, krummlinige, und da die Körper zusammen sind und zusammen einen Körper höherer Ordnung bilden, soll es möglich sein, dass sich die Bewegungen hemmen und stören, und daher die Körper niederer Ordnung, die den höheren bilden, nur zum Theil Ursache ihrer Bewegungen sind. Diesem Verhältniss der Körper, dieser Störung der Bewegung soll im Denken die inadaequate Vorstellung entsprechen, indem diese nur zum Theil das Wesen des menschlichen Geistes ausmache. Wie endlich das Eine umfassende Individuum der Natur (eth. II. lemma 7. schol. p. 94) alle Bewegungen in sich hat, ohne sich selbst zu

1) J. E. Erdmann vermischte Aufsätze, Leipzig 1846. S. 162. 168. in der dritten Abhandlung: die Grundbegriffe des Spinozismus.

verändern, so enthalte auch das unendliche Denken alle Vorstellungen ganz; es ist die adaequate Ursache aller, und ebendaher sind auch in ihm alle Vorstellungen adaequat. Es fragt sich, ob diese Uebereinstimmung den Sinn des Spinoza treffe und wie weit. Zunächst muss in dieser Beziehung bemerkt werden, dass Spinoza dem zweiten Buche der Ethik die Lemmata über den Körper nicht zu diesem Zweck der Vergleichung eingefügt hat, und dass er überhaupt nirgends jene Coinzidenzpunkte andeutet. Erdmann hat sie im Sinne des Systems zusammengestellt. Dem einfachen Gegenstand entspricht allerdings eine adaequate Vorstellung, aber nicht weil der einfache Körper von störender Bewegung frei ist, sondern weil er keine Theile hat und daher entweder ganz oder gar nicht aufgefasst wird (de intell. emend. p. 437). Vielmehr kann der einfache Körper, da er doch Bewegung hat, nothwendig auch in seiner Bewegung gehemmt werden. Wenn jede Idee, wie Erdmann sagt[1]), „für sich genommen" wahr oder adaequat sein soll, wie jedes *corpus simplicissimum* frei von störenden Bewegungen sei: so geht dann die Wahrheit auf atomistische Theilung zurück und nicht auf die Eine Substanz. Der Gegensatz der einfachsten und zusammengesetzten Körper liegt nicht darin, dass jene nur in der Intensität der Bewegung als schnellere oder langsamere, diese auch durch die Rich-

1) Vgl. schon die verwandte Auffassung bei Thomas Spinozae systema philosophicum. Regimontii, 1835. §§. 4. 5. Karl Thomas Spinoza als Metaphysiker vom Standpunkte der historischen Kritik, Königsberg 1840. vgl. z. B. S. 98. S. 163. Der Vf. ist darin consequent, dass er wirklich in Spinoza, indem er zwischen den Zeilen liest, im Physischen und Logischen, in der Ausdehnung und im Denken einen unter sich parallel laufenden Atomismus und „Automatismus" annimmt. Aber so wenig als im Euklid darf man im Spinoza die Lehre zwischen den Zeilen lesen.

tung (geradlinige, krummlinige) unterschieden werden. Wo Bewegung ist, muss auch Richtung sein und wenn Spinoza sagt, dass die einfachsten Körper nur durch die Bewegung unterschieden werden: so bedeutet das nichts andere, als dass sie nicht, wie die zusammengesetzten, in den Theilen und deren gegenseitigem Verhältniss Unterschiede zeigen. Es muss also in Abrede gestellt werden, dass den einfachsten Körpern darum wahre Vorstellungen entsprechen, weil in ihnen keine Bewegung sei; sie selbst haben Bewegung, wenn es in ihnen auch keine Theile giebt, die sich bewegen könnten. Wenn hingegen ein Individuum, sei es einfach oder zusammengesetzt, eine eigenthümliche Richtung hat, die in seinem Wesen liegt: so wird es gegen eine Störung der Bewegung als gegen eine Minderung seiner Macht in seinem Sein zu beharren streben, und es gehen daraus im Menschen leidende Zustände hervor, die von inadaequaten Vorstellungen begleitet werden. In dieser beschränkten Sphäre, in der Verdunklung der klaren Vorstellung durch die Leidenschaft, stimmt jene Erklärung mit Spinoza's Grundgedanken überein. Aber die inadaequaten Vorstellungen gehen weiter, wie z. B. in der oberflächlichen Abstraction. Wo sie rein theoretischer Natur sind, können sie nur mit Mühe und nicht ohne Gewalt auf diese Erklärung des ursprünglichen Parallelismus zurückgebracht werden.

Auf jeden Fall bleibt die eigentliche Schwierigkeit auch bei dieser Ansicht stehen. Die Bewegungen, wie sie sich auch kreuzen, sind wirklich und gehen daher in die unendliche Ausdehnung ein. Die inadaequaten Vorstellungen hingegen sind unwahr und sie lassen sich daher nicht auf dieselbe Weise in das unendliche Denken aufnehmen. Der Parallelismus des Grundgedankens wäre erst dann zu halten, wenn allen wirklichen Bewegungen, seien sie ursprünglich oder, wie in der Störung — zu-

zusammengesetzt, wahre Vorstellungen entsprächen — woran viel, wenn nicht alles fehlt.

Wir haben bis dahin die logische Seite des *intelligere* verfolgt; aber dasselbe hat auch, wie wir oben sahen, eine ethische; ja es liegt darin die ganze Macht des Sittlichen. Spinoza und Sokrates, wie unähnlich sie sonst seien, begegnen sich darin, dass ihnen die Tugend Erkenntniss ist. Unsere Untersuchung rückt daher nun in den Inhalt des dritten, vierten und fünften Buchs vor, in die psychologische Frage über den Ursprung der Affecte, und in die ethische über den Ursprung der sittlichen Begriffe.

Bis jetzt ist die einfache und bündige Weise nicht übertroffen, mit welcher Spinoza im 3ten Buche der Ethik aus dem blinden Grunde der Selbsterhaltung und der Ideenassociation die leidenden Zustände und Strebungen der Seele ableitet. Im neuen Testament ist oft von dem natürlichen Menschen im Gegensatz gegen den geistigen die Rede; was er sei, wird dort dem sittlichen Tact der eigenen Erfahrung überlassen. Spinoza hat, wie man behaupten darf, dies Naturgesetz des natürlichen Menschen in seiner Entstehung und der furchtbaren Gewalt seiner vielgestaltigen Formen enthüllt und entwickelt; und, dass der Mensch ihm unterthan ist, hat er im 4ten Buche als die menschliche Knechtschaft bezeichnet. Die Befreiung aus dieser Macht geschieht, wie Spinoza im 5ten Buche zeigt, nur durch die adaequate Erkenntniss, durch das *intelligere*.

Die ganze Entwickelung geht von dem Satz aus, dass jedes Ding, soviel an ihm ist, in seinem Sein zu beharren trachtet (eth. III, 6)[1]. Daran knüpft sich das Streben,

1) eth. III, 6. Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.



was dem eigenen Sein Eintrag thut, abzuwehren, und was die eigene Macht vermehrt, zu suchen; daran, wenn die Vorstellung der äussern Ursache hinzutritt, Liebe und Hass; daran der Trieb des Geistes, die eine Vorstellung herbeizuziehen, die andere auszuschliessen, und auf die Dinge, je nachdem sie die Vorstellungen in uns freundlich oder feindlich treffen, Licht oder Schatten, Liebe oder Hass zu werfen. Von diesem einfachen Grunde der Selbsterhaltung und dem Gesetz der sich einander rufenden Vorstellungen geht das mannigfaltige, vielfach verwickelte Getriebe der leidenden Zustände und Strebungen aus. Spinoza hat ohne Zweifel den rechten Grund bezeichnet; aber wir fragen, welche Stellung jener fruchtbare Satz, dass jedes Ding, soviel an ihm ist, in seinem Sein zu beharren strebe, zu dem Grundgedanken des Systems habe. Darauf kommt es uns an.

Wir dürfen bei dieser Frage das Verhältniss des Einzelnen nicht ausser Acht lassen. Es giebt nur Eine Substanz, die in sich ist; und die Sache, die in ihrem Sein zu beharren strebt, ist keine Substanz; hat doch Spinoza dies von dem Menschen, um den es sich hier handelt, noch besonders bewiesen [1]). Jene Sache ist nur ein Theil der Einen Substanz und alle Theile sind nur als Weisen des Daseins und nicht als wirkliche Dinge unterschieden (*modaliter tantum, non realiter*). Bestimmt von andern Theilen kann der Theil nach dieser Ansicht nichts in sich sein; und noch viel weniger streben, in seinem Sein zu beharren. Es fehlt der Mittelpunkt, in welchem sich der Theil selbst besässe und von welchem sein Streben ausgehen könnte. Spinoza ist sogar geneigt, die Begriffe, welche den Theil als solchen bestimmen, wie

1) eth. II, 10. Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit.

Zahl und Maass, zu blossen Weisen der Vorstellung zu machen. Sollen nun die Theile nur in der Betrachtung der Imagination bestehen, wie Spinoza doch eigentlich will: so kommt damit das Gesetz der Selbstbehauptung, in welchem der Theil etwas in sich ist, in Widerspruch. Die endliche Sache (*res finita*) ist bei Spinoza nicht nachgewiesen, sondern aus der Definition, als verstände sich damit ihr Dasein von selbst, aufgenommen (eth. I. def. 2. vgl. II. def. 7). Als Modus ist sie in einem Andern und nicht in sich und wird nur durch jenes Andere begriffen (eth. I. def. 5). Wenn die Substanz, das Ursprüngliche, ihrem Wesen nach unendlich und allein in sich ist: so hätte dargethan werden müssen, wie das Endliche werde und wie es überhaupt in sich sein könne. Wenn das bestimmte Ding in seinem Wesen beharrt, so beharrt es in der Schranke, in der Negation. Wie reimt sich dies mit der Lehre von der unbeschränkten Substanz? — Spinoza umgeht in Uebereinstimmung mit seinem Grundgedanken und mit seiner ausdrücklichen Lehre auf jede Weise den Zweck. Der Leib z. B. wird nicht als ein Organismus bestimmt, als ein Körper, der für die Zwecke des Lebens Werkzeuge hätte, sondern nur als ein vielfach zusammengesetzter, der mit andern Körpern eine vielseitige Gemeinschaft hat (vgl. z. B. eth. II, 39. coroll.). Es fehlt daher beim Spinoza das ideale Centrum, durch welches eine Sache etwas in sich ist und um welches die Kräfte sich bewegen. Es fehlt ihm das ideale Band des Zweckes, durch welches verschiedene wirkende Ursachen zu der Einheit eines Ganzen, eines wirklichen Individuums verknüpft werden. Er nimmt nur in der Definition an[1]), dass meh-

---

1) eth. II. def. 7. Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius

rere Individuen (atomistisch gedacht) in Einer Thätigkeit dergestalt zusammenkommen können, um alle zugleich die Ursache Einer Wirkung zu sein. Wie dies geschehe, zeigt er nicht und will nur solche zusammenwirkende Individuen als Eine einzelne Sache betrachten. Wenn man ferner den Beweis prüft, den Spinoza von dem Satz giebt, dass jedes Ding, soviel an ihm ist, in seinem Wesen zu verharren strebt: so ist er nur negativ. Das einzelne Ding, heisst es nämlich, kann nichts in sich haben, wodurch es sein Wesen vernichtet, und kann nur von einer äussern Ursache zerstört werden (vgl. eth. III, 4 bis 6). Hierin ist nur die Kraft der Trägheit, die *vis inertiae* und nichts mehr bewiesen[1]); und die Selbstbehauptung einer wirkenden Ursache kann auch keinen andern Sinn haben; denn es ist kein wahres Selbst vorhanden. Aber Spinoza hat dessenungeachtet in jenem Streben, sich selbst zu erhalten und die eigene Macht zu mehren, so wie in den Vorstellungen, die sich in dieser Richtung erzeugen, mehr gedacht, als in diesen Praemissen liegt. Es sind darin die Zwecke des individuellen Lebens vorausgesetzt, und erst dadurch bekommt der Ausdruck, dass jedes Ding

---

effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero.

1) Cartesius war einer der ersten, der das Gesetz der Trägheit für Ruhe und Bewegung der Körper aussprach. Spinoza überträgt es auf die Strebungen der Seele, ja er bestimmt dadurch in den cogitat. metaphys. den Begriff des Lebens überhaupt, selbst das Leben Gottes. Vgl. Cartes. princip. philos. II, 37. Harum prima est (lex naturae), unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere quantum in se est in eodem semper statu nec unquam mutari nisi a causis externis. vgl. Spinoz. princ. philos. Cartes. II, 14, wo auch der Ausdruck Uebereinstimmung mit eth. III, 6 zeigt. Cogitata metaphys. c. 6. p. 118. —.— per vitam intelligimus vim, per quam res in suo esse perseverant.

in seinem Wesen zu beharren strebe, wirkliche Bedeutung.

Spinoza sagt in derselben Richtung (eth. IV. def. 8): Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe, d. h. die Tugend, inwiefern sie auf den Menschen bezogen wird, ist das Wesen des Menschen selbst, inwiefern er die Macht hat, einiges zu bewirken, was allein aus den Gesetzen seiner Natur kann verstanden werden [1]). In demselben Sinne setzt Spinoza (eth. IV, 37. schol. 1) die wahre Tugend, welche nichts anders ist, als allein nach der Vernunft leben, in das, was die Natur des Menschen selbst und zwar in sich allein betrachtet, fordert [2]). Wenn es das Princip des Spinoza ist, alles aus der Einen Substanz zu verstehen: so macht sich hier das entgegengesetzte geltend, etwas aus dem Theil als solchem, aus den Gesetzen der Natur des Menschen allein zu verstehen. Der Theil ist nun nicht mehr blos in der Betrachtung da; er ist etwas in sich. Aber wie er dies sein könne, hat Spinoza nicht gesagt. Wenn das Endliche determinirt und alle Determination Verneinung ist, so liegt dennoch in dem determinirten Wesen, wie es da erscheint, wo allein aus den Gesetzen der eigenen Natur Wirkungen sollen begriffen werden, etwas Positives, das über die blosse Schranke hinausgeht. Spinoza setzt hier, ohne abzuleiten. Es kommt auf den Grund der Unterscheidung an, den, wenn die wirkende Ursache nicht

1) eth. IV. def. 8. Per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est, virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi.

2) eth. IV, 37. schol. quae ipsa ipsius natura in se sola considerata postulat.

genügt, um die Thatsache des Organischen zu begreifen [1]), auf einen die Determination bestimmenden Gedanken und damit auf jene Teleologie führen wird, welche der Grundgedanke des Spinoza nicht verträgt. Um die Lücke auszufüllen, muss man an dieser Stelle stillschweigend die Vorstellung des zweckbestimmten Lebens unterschieben.

Wenn es das Wesen des Zweckes ist, dass aus dem Ganzen die Bestimmung der Theile und nicht aus den Theilen die Bestimmung des Ganzen genommen wird: so begegnen wir bei Spinoza auch diesem Kennzeichen des verborgen zum Grunde liegenden Zweckes. Die Lust z. B., die an sich gut ist, da sie entsteht, wenn das Wesen zu höherer Vollkommenheit übergeht, wird aus dem Ganzen heraus gemässigt; denn die Lust des Theils, z. B. Kitzel, Liebe und Begierde, kann die Thätigkeiten des Ganzen hindern oder besiegen (eth. IV, 43. 44 und eth. IV. app. c. 30). In derjenigen Lust, in welcher kein Uebermaass möglich ist, in der *hilaritas*, müssen sich alle Theile des Körpers gleichmässig verhalten (eth. IV, 42. vgl. III, 11. schol. eth. IV. app. c. 30). Solche Betrachtungen haben erst im Sinne des Zweckes volle Wahrheit (vgl. eth. IV, 60).

Wenn in diesem Zusammenhang mitten im Grunde der Dinge der Zweck mitarbeitet, so bestimmt der Gedanke die Ausdehnung, das Eine Attribut das andere — was mit der Grundvoraussetzung streitet.

Im Streben der Selbsterhaltung zieht die Seele Vorstellungen an und stösst Vorstellungen ab, um darin ihre Macht zu behaupten oder zu mehren; sie thut es, indem sie nur sich sucht. In diesem selbstsüchtigen Streben

---

1) Vgl. die Ausführung in des Vf. logischen Untersuchungen. II. S. 16 ff. S. 39 ff.

werden alle Vorstellungen einseitig; sie haben kein anderes Maass als den Bezug auf die Lust oder Unlust des Eigenlebens und keinen andern Zweck, als die Seele in diesem Streben der Selbstbehauptung zu befestigen. Die Vorstellungen stehen mit den leidenden Zuständen in dieser Wechselwirkung. Sie werden von ihnen hervorgetrieben und treiben sie ihres Theils weiter. Der Mensch geräth auf diese Weise unfehlbar in die Knechtschaft seiner Affecte.

Spinoza löst diesen Bann, der durch die imaginirende Vorstellung mächtig ist, durch das *intelligere*, durch welches der Mensch allein Herrschaft über die Affecte gewinne. Es muss daher hier, wenn oben das *imaginari* und *intelligere* von der theoretischen Seite als Quelle des falschen und wahren Urtheils betrachtet wurde, derselbe Gegensatz als Grund des unfreien und freien, des leidenschaftlichen und vernünftigen Handelns untersucht werden. Wir müssen dabei auf einige allgemeinere Verhältnisse zurückgehen, und zwar zunächst auf Spinoza's Begriffsbestimmungen des Willens.

Cartesius hatte in den Meditationen den Grund des Irrthums darin gesucht, dass der Wille, weiter als der Verstand, über diesen übergreife und da bejahe, wo der Verstand verneinen sollte und umgekehrt. Dagegen richtet Spinoza den Satz, dass Wille und Verstand eins und dasselbe sind. Sie sind nicht eigene Vermögen, sondern von den einzelnen Thätigkeiten des Wollens und Denkens nicht verschieden.. Beide fallen zusammen; und wollen ist nichts anders als bejahen und verneinen. Jede Vorstellung, z. B. die Vorstellung eines Dreiecks, schliesst Bejahungen und Verneinungen ein; und es giebt im Geiste kein Wollen, oder was dasselbe ist, keine Bejahung und Verneinung ausser derjenigen, welche die Vorstellung als Vorstellung ent-

hält [1]). Von dieser Bestimmung, welche das Wollen in Bejahung und Verneinung verwandelt, hängt viel ab. Denn darnach muss die richtige Vorstellung auch den richtigen Willen nach sich ziehen oder vielmehr ist die richtige Vorstellung schon an sich der richtige Wille. In demselben Sinne wird gelehrt, dass der Geist so weit thätig ist, als er adaequate Vorstellungen, und so weit leidend, als er inadaequate hat [2]). Unsere Freiheit, heisst es an einer andern Stelle übereinstimmend [3]), besteht nicht in Zufälligkeit oder Unentschiedenheit, sondern in einer Weise des Bejahens und Verneinens; und wir sind desto freier, je weniger unentschieden wir eine Sache bejahen oder verneinen.

Indessen ist die Begründung des Satzes, dass wollen nur bejahen und verneinen sei, sehr mangelhaft. Es wird nur von der theoretischen Vorstellung z. B. des Dreiecks nachgewiesen, dass sie nothwendig Bejahungen und Verneinungen in sich schliesst, welche ohne die Vorstellungen nicht gedacht werden können. Es wird gar nicht erwogen, ob die Sache da nicht anders sei, wo der Mensch sich praktisch verhält, z. B. in den Trieben, in welchen die Vorstellung nicht selten erst das Zweite ist. Ja, Spinoza sagt ausdrücklich, er wolle unter Willen nur das Vermögen zu bejahen und zu verneinen verstehen, nicht aber die Begierde, wornach der Geist die Dinge erstrebt oder verabscheuet [4]). Wenn die Bedeutung auf diese Weise eingeschränkt und die Begierde ausgeschlossen wird, deren Macht man offenbar mit im Sinne hat, wenn

1) eth. II, 48. schol. und 49. demonstr., besonders schol. p. 125 ff.

2) eth. III, 1.

3) epist. 34. p. 568 sq. . . . . adeo ut, quo rem aliquam minus indifferenter affirmamus aut negamus, eo liberiores simus.

4) eth. II, 48. schol. . . . . notandum, me per voluntatem affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem intell-

man dem Denken das Wollen entgegen setzt: so ist der Beweis überflüssig. Die Identität ist dann vorweg genommen. Es wird hiernach, wenn man auf die Begründung sieht, das Gebiet, auf welchem der Satz gilt, enger begrenzt; und er mag hinreichen, um auf dem rein theoretischen Gebiete die Erklärung des Irrthums, die Cartesius gab, zu widerlegen, aber nicht um das Verhältniss von Vorstellen und Begehren zu erledigen.

An einer andern Stelle wird daher der Wille anders gefasst. Zwar wird er aus den klaren oder verworrenen Vorstellungen abgeleitet, aber doch erst, inwiefern daraus dem Geiste das Streben entsteht, sich in seinem Sein zu erhalten (eth. III, 9). Wenn dies Streben, wird hinzugesetzt, auf den Geist allein bezogen wird, heisst es Wille (*voluntas*); wenn auf den Geist und Leib zugleich, Begehren (*appetitus*), welches durchaus nichts anders ist, als das Wesen des Menschen selbst, aus dem nothwendig folgt, was zur Selbsterhaltung dient, so dass der Mensch dadurch gerade dies zu thun bestimmt wird. Wir begehren nichts, weil wir es für gut halten, sondern wir halten es für gut, weil wir es begehren [1]). An dieser Stelle ist nicht die Bejahung und Verneinung der Vor-

---

gere; facultatem, inquam, intelligo, qua mens, quid verum quidve falsum sit, affirmat vel negat, et non cupiditatem, qua mens res appetit vel aversatur.

1) eth. III, 9. Mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione et huius sui conatus est conscia. . . . . Hic conatus cum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cuius natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur, atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. . . . . Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum

stellung das Erste, sondern das individuelle Wesen, das sich selbst behauptet. Aus seinem Grunde stammt das Begehren, das die Einheit des Leiblichen und Geistigen ausdrücken soll, während der Wille nur ein Ausdruck desselbigen im Denken ist; dass wir etwas für gut halten, ist insofern nur die Folge unsers Begehrens.

Wäre der Wille nichts anders als Bejahung und Verneinung der Erkenntniss, so müsste die wahre Erkenntniss zugleich der wahre Wille sein, gegen den es keinen Widerstand gäbe. Aber Spinoza lehrt selbst (eth. IV, 14): Die wahre Erkenntniss des Guten und Bösen, inwiefern sie wahr ist, kann keinen Affect einschränken, sondern nur inwiefern sie als Affect betrachtet wird, d. h. inwiefern sie unser eigenes Sein angeht und also die Empfindung der Lust oder Unlust in sich trägt[1]). Wenn man tiefer blickt, so wird dadurch von Neuem auf den Grund des individuellen Seins hingewiesen, der sich in Lust und Unlust äussert. Der Wille wurzelt nicht blos in der Bejahung und Verneinung der Vorstellung, wie die Theorie wollte, sondern wesentlich auch in diesem Grunde, der indessen, wie wir sahen, aus Spinoza's Praemissen nicht folgt.

In dem Sinne, dass Verstand und Wille dieselben sind, wird ferner die Befreiung von den Affecten in den Verstand, das *intelligere* gesetzt. Wie sich die Gedanken und Vorstellungen der Dinge im Geiste ordnen und verketten, genau so ordnen sich oder verketten sich die Affectionen des Körpers oder die Bilder der Dinge im Körper. Denn die Ordnung und Verknüpfung der

---

esse iudicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.

1) eth. IV, 14. Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coercere potest, sed tantum quatenus ut affectus consideratur. vgl. IV, 7.

Dinge ist dieselbe, als die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen[1]). Da nun der Affect als leidender Zustand eine verworrene Vorstellung ist, so hört er auf ein leidender Zustand (*passio*) zu sein, sobald wir uns von ihm eine klare und deutliche Vorstellung bilden[2]). Wir haben so lange die Macht, nach der Ordnung des Verstandes die Affectionen des Körpers zu ordnen und zu verketten, als wir nicht von Affecten, die das Denken verhindern, bewegt werden (eth. V, 10).

Offenbar sucht Spinoza in dem *intelligere* eine Macht zu gründen, die der Mensch in seiner Hand habe, um die Affecte, wenn nicht aufzuheben, doch zu mildern[3]). Aber nach dem Grundgedanken giebt es von der Seele zum Leibe, vom Denken zur Ausdehnung und umgekehrt keinen Causalnexus. Jener Satz, dass die Ordnung und der Zusammenhang der Vorstellungen derselbe ist, als die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge, soll nach der Ableitung (eth. II, 7) nicht eine Wirkung des Einen auf das Andere bezeichnen, sondern vielmehr dass sie ohne Zusammenhang unter einander nur zwei gleiche Ausdrücke Eines und desselbigen sind. Von diesem innern Punkt der Einheit ordnet sich daher beides zugleich, und es ist dem Grundgedanken entgegen, dass das *intelligere* etwas ordne oder dass wir das Eine nach dem andern ordnen. Wenn man auf die Sache sieht, und nicht auf den die Sache hie und da verhüllenden Ausdruck, so empfängt hier das *intelligere* an und für sich betrachtet,

---

1) eth. V, 1. Prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore.

2) eth. V, 3. Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque eius claram et distinctam formamus ideam.

3) eth. V, 20. schol. quod mens in se sola considerata adversus affectus potest.

die *mens in se sola considerata*, eine in das Leibliche übergreifende Kraft. Spinoza darf auch eigentlich nicht von Affectionen des Körpers sprechen, welche das Denken hindern, wie er es doch thut (eth. V, 10. dem.). Wo Spinoza die Macht der leidenden Zustände darstellt (B. 3 und 4) und dabei immer den Körper und seine Kraft thätig zu sein als die durchgehende Voraussetzung und das Thema der Affecte festhält: da hilft derselbe Satz der Einheit, das Geistige dem Materiellen gleich zu setzen (vgl. z. B. eth. III, 2. schol.). Hier wird er umgekehrt angewandt, um dem *intelligere* eine Macht über die leidenden Zustände des Leibes zu verleihen.

Daher geht von diesem Punkte ein Schwanken aus. In der Betrachtung der früheren Bücher überwiegt die blind wirkende Ursache des Leiblichen, die sich von selbst in der Vorstellung wiederspiegelt, in dem fünften Buche überwiegt hingegen die Einsicht in diese wirkende Ursache; in jenen ist die Vorstellung, der Ausdruck im Denken, nur ein Zweites und Folgendes; in diesem sind die leiblichen Affectionen, die sich nach der Einsicht ordnen, ein solches Consequens. Beides fällt von dem allgemeinen Grundgedanken ab.

Aber die Sache ist auch im Einzelnen schwierig, wenn man nämlich darauf sieht, wie diese Einsicht geschehe. Der Geist kann bewirken, lehrt Spinoza, dass alle Affectionen des Körpers oder Bilder der Dinge auf Gottes Vorstellung zurückgeführt werden; denn es giebt keinen Zustand des Körpers, von dem wir nicht einen klaren und deutlichen Begriff bilden können (eth. V, 14. vgl. V, 4)[1]. Wenn wir unsere Affecte klar und deut-

1) eth. V, 14. Mens efficere potest, ut omnes corporis affectiones seu rerum imagines ad dei ideam referantur; welches auf den Satz zurückgeht V, 4: Nulla est corporis affectio,



lich einsehen, so freuen wir uns und diese Freude ist von der Vorstellung Gottes begleitet — welches der Ursprung der Liebe zu Gott ist.

Jene Zurückführung auf die Vorstellung Gottes, die Betrachtung unter der Form des Ewigen, ist, wie oben erhellte, in ihrem Grunde die Erkenntniss des Nothwendigen. Es ist daher eine grosse Verheissung, dass der Geist alle Affectionen des Körpers klar und deutlich einsehen und in ihrer Nothwendigkeit begreifen könne. Woher nähme er zu einer solchen vollendeten Erkenntniss des Leiblichen die Mittel, zumal sie erst mit der vollendeten Erkenntniss der ganzen Natur möglich wäre? Die Erfahrung zeigt uns hier überall Schranken, an deren Erweiterung das Menschengeschlecht fort und fort arbeitet. Welche Mittel weist denn Spinoza zu einer solchen Erkenntniss nach? Vergebens betrachten wir den Beweis jener Sätze. Spinoza geht darin über metaphysische Allgemeinheiten nicht hinaus, die noch dazu so dürftig bleiben, wie der begründende Satz, dass, was allen gemeinsam sei, also der Körper, nur adaequat gefasst werden könne. Man vergleiche den Beweis des vierten Lehrsatzes im fünften Buch und die dabei zu Hülfe gezogenen Sätze eth. II, 12 und lemma 2 nach II, 13. Die reale Möglichkeit, der Weg einer solchen Erkenntniss ist dort mit keiner Silbe angedeutet. Wenn es auch in Gott eine solche Erkenntniss giebt und der menschliche Geist ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes ist: so hat man dadurch doch keine Einsicht in den Vorgang, durch welchen die verworrene Vorstellung, die den leidenden Zustand ausmacht, in die klare und deutliche verwandelt, das Leibliche auf Gott zurückgeführt, und das

---

cuius aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum.

Endliche und Zufällige von der Substanz aus erkannt werde [1]).

Das *intelligere* ist noch nach einer andern Seite thätig, indem es den Trieb der Selbsterhaltung über das Eigenleben hinausführt und die Begriffe der sittlichen Gemeinschaft gründet. Dies geschieht auf folgende Weise [2]).

---

1) Damit man sich überzeuge, wie auch in diesem wichtigsten Punkt, dem Ursprung der intellectualen Liebe, die Sache nur formal gehalten ist, heben wir die Momente heraus, auf welche Spinoza zurückweist. Zu dem Satz eth. V, 4. Nulla est corporis affectio, cuius aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum wird als Beweis hinzugefügt: Quae omnibus communia sunt, non possunt concipi nisi adaequate; vgl. II, 38. illa, quae omnibus communia quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate; und daraus wird jener Satz durch die blosse Rückbeziehung auf eth. II, 12 und das darauf folgende lemma 2 geschlossen. Dieses bietet nur den Satz: omnia corpora in quibusdam conveniunt; jene propositio lautet: quidquid in obiecto ideae humanam mentem constituentis contingit, id ab humana mente debet percipi sive eius rei dabitur in mente necessario idea, hoc est, si obiectum ideae humanam mentem constituentis sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a mente non percipiatur, — was zuletzt wiederum zurückgeführt wird auf jenes allgemeine (II, 7) ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. Erst wenn der Körper dem Geiste durchsichtig würde, erfüllte sich diese metaphysische Verheissung. Und doch kommt jene selige Beruhigung (*acquiescentia*) des Geistes immer darauf zurück, das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit aufzufassen, eth. V, 29. vgl. V, 31. demonstr. Mens nihil sub aeternitatis specie concipit, nisi quatenus sui corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit. Soll die ethische Befreiung von der Einsicht in das Naturgesetz des Körpers abhängen, so ist der Weg dazu in Wahrheit lang, und Spinoza's metaphysischer Sprung erreicht das Ziel nicht.

2) vgl. eth. IV, 15 ff. p. 215 ff. tractat. theolog. polit. c. 16. p. 359 ff. tractat. polit. c. 2. p. 306 ff. epist. 50.

Die wirkende Ursache, die bei Spinoza allein berechtigte Betrachtung, fasst sich, wenn wir sie auf das Wesen des Einzelnen beziehen, in der Macht (*potentia*) eines jeden zusammen. Indem jeder in seinem Sein zu beharren strebt, — welches das durchgängige und unbedingte Naturgesetz des Menschen ist — trachtet er diese Macht zu mehren und alles, was sie mindert, auszuschliessen. Seine Macht ist sein Recht. Aber die Macht wächst durch Vereinigung. Wenn sich z. B. zwei Individuen derselben Natur zusammen verbinden, so bilden sie ein Individuum doppelt so mächtig als der Einzelne. Daher können die Menschen, um ihr Sein zu behaupten, nichts Besseres wünschen, als eine solche Uebereinstimmung aller in allem, dass aller Geister und Leiber gleichsam Einen Geist und Einen Leib bilden und alle zusammen nach dem gemeinsamen Nutzen aller streben. Was Eintracht erzeugt, erzeugt grössere Macht und ist das was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Sittlichkeit gehört. Es folgt daraus, dass vernünftige Menschen d. h. Menschen, welche vernünftig ihren Nutzen suchen, nichts sich selbst begehren, was sie nicht auch andern wünschen und dass sie eben deswegen gerecht, treu und rechtschaffen sind[1]). Die Selbsterhaltung und der eigene

1) Dieser Grund des Sittlichen wird mit obigen Worten bezeichnet eth. IV, 18. schol. p. 216. vgl. eth. IV. append. c. 15. p. 262. Quae concordiam gignunt, sunt illa, quae ad iustitiam, aequitatem et honestatem referuntur. Spinoza setzt in die Bestimmung, welche aus dieser Einsicht entspringt, das *ex ductu rationis vivere*. Denn es ist im Unterschied von jener höheren intuitiven Erkenntniss, welche von der Anschauung der Substanz und ihrer Attribute ausgeht, und von jener sinnlichen Erfahrung des Einzelnen, welche unbestimmt und verworren ist, Sache der *ratio*, richtige Gemeinbegriffe zu haben. eth. II, 40. schol. 2.

Nutzen bleibt hiebei die Grundlage; denn da Tugend Macht ist, so kann es keine Tugend geben, die früher wäre, als dieser Trieb der Selbsterhaltung. Der erkennende Geist sucht ebenso in seinem Sein zu beharren[1]), und es entspringen daher aus der Erkenntniss neue Strebungen. Das *intelligere* wird das Maass des Guten und Bösen; und es folgt daraus, dass das höchste Gut allen gemeinsam ist (eth. IV, 36. schol.). Wenn erkannt wird, dass die Uebereinkunft aller in allem die Macht verstärkt, so wird der Vernünftige dahin streben, dass die Menschen keinen Leidenschaften unterworfen sind; denn durch die Leidenschaften sind sie einander feindlich; er wird folglich die Leidenschaften auch in sich selbst bekämpfen (eth. IV, 32). Inwiefern daher die Menschen vernünftig leben, thun sie insofern nothwendig das, was der menschlichen Natur überhaupt und daher jedem Menschen nothwendig ist d. h. was mit der Natur eines jeden Menschen übereinstimmt (eth. IV, 35. demonstr.). Wenn nun die Triebe und Strebungen nicht aus verworrenen Vorstellungen entstehen, sondern von adaequater Erkenntniss erzeugt werden, so sind sie keine leidende Zustände, sondern werden der Tugend zugerechnet[2]). Auf diese Weise folgen Handlungen aus solchen Affecten, welche auf den Geist, insofern er Einsicht hat, zurückgeführt werden und Spinoza begreift Handlungen dieser Art mit dem Namen der Seelenkraft (*fortitudo*) und theilt dieselbe in muthige und in edele Gesinnung (*animositas* und *generositas*).

---

1) eth. IV, 26. demonstr. hic intelligendi conatus primum et unicum virtutis fundamentum.

2) eth. V, 4. schol. Appetitus seu cupiditates eatenus tantum passiones sunt, quatenus ex ideis inadaequatis oriuntur, atque eaedem virtuti accensentur, quando ab ideis adaequatis excitantur vel generantur.

Unter muthiger Gesinnung (*animositas*) versteht er das Bestreben, wodurch jeder sein Wesen nur nach der Vorschrift der Vernunft zu behaupten trachtet; unter edeler Gesinnung (*generositas*) das Bestreben, wodurch ein jeder nur nach der Vorschrift der Vernunft andere zu unterstützen und sich zu Freunden zu machen trachtet. Die Handlungen, welche unter dieser Bedingung allein den Nutzen des Handelnden bezwecken, gehören hiernach der muthigen Gesinnung (*animositas*) an, welche aber den Nutzen des andern bezwecken, der edeln Gesinnung (*generositas*); Mässigkeit z. B., Geistesgegenwart u. s. w. sind Arten der erstern; Bescheidenheit, Güte u. s. w. Arten der letztern [1]). Die Tugend kann dieselbe Aussenseite haben, wie ein leidender Zustand, der lediglich aus dem Streben der Selbstbehauptung entspringt; aber sie ist im Grunde verschieden. Z. B. aus dem Naturgesetz, dass wir ein Wesen, welches wir bemitleiden, nicht hassen können (eth. III, 27. cor. 2), folgt die natürliche Grossmuth eines Mächtigen, inwiefern er mehr Grund hat, einen Schwachen zu bemitleiden, als zu hassen. Aber von dieser natürlichen Grossmuth, die aus entgegengesetzten Strebungen entsteht, ist die edle Gesinnung der Grossmuth verschie-

1) eth. III, 59. schol. Omnes actiones, quae sequuntur ex affectibus, qui ad mentem referuntur, quatenus intelligit, ad fortitudinem refero, quam in animositatem et generositatem distinguo. Nam per animositatem intelligo cupiditatem, qua unusquisque conatur suum esse ex solo rationis dictamine conservare. Per generositatem autem cupiditatem intelligo, qua unusquisque ex sola rationis dictamine conatur reliquos homines iuvare et sibi amicitia iungere. Eas itaque actiones, quae solum agentis utile intendunt, ad animositatem, et quae alterius etiam utile intendunt, ad generositatem refero. Temperantia igitur, sobrietas et animi in periculis praesentia etc. animositatis sunt species; modestia autem clementia etc. species generositatis sunt.

den, die aus der Einsicht (dem *intelligere*) stammt. Auf diese Weise gewinnt Spinoza, dem alle Tugend in selbstsüchtige Selbsterhaltung zu entweichen drohte, die Tugend wieder, die nun ihren Ursprung im *intelligere* hat und zwar in der Erkenntniss, dass durch Vereinigung die menschliche Macht wachse und für die Vereinigung nur das zu erstreben sei, was mit der menschlichen Natur überhaupt übereinkomme. In diesem Allgemeinen hat die Selbsterhaltung eine höhere Richtung.

Wenn es nun darauf ankommt, das zu thun, was mit der menschlichen Natur überhaupt übereinstimmt, und wenn darauf allein die Vernunft hingeht: so ist der allgemeine Begriff des Menschen das Vorbild, dem wir uns nähern müssen, der Zweck, dem wir nachstreben. Von hier aus kehrt die von Spinoza verworfene Endursache (*causa finalis*) dennoch in die Betrachtung zurück [1]. Daher finden sich bei Spinoza solche Ausdrücke, wie diese, dass es des vernünftigen Menschen letzter Zweck sei, sich und die Dinge, die Gegenstand seines Denkens sind, adaequat aufzufassen (eth. IV. append. c. IV. p. 260), oder es sei der Zweck die Erkenntniss der Einheit, welche der Geist mit der ganzen Natur habe (de intell. emend.

1) Nachdem Spinoza in der Vorrede zum 4ten Theil der Ethik den Zweck und die Musterbilder der Dinge und darnach Vollkommenheit und Unvollkommenheit, gut und böse für blosse Weisen des Vorstellens erklärt hat, sagt er p. 202 einlenkend: Verum quamvis res ita se habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit, haec eadem vocabula eo quo dixi sensu retinere. Per bonum itaque in sequentibus intelligam id, quod certo scimus, medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus idem exemplar referamus.

p. 417), oder es sei der Zweck des Staates Friede und Sicherheit (tractat. polit. V. c. 2. p. 329).

Man darf indessen diese Ausdrücke nicht anders nehmen, als der strenge Sinn des Ganzen zulässt. Der Zweck ist nur ein anderer Name für die wirkende Ursache des Begehrens und Verlangens.

Bei Spinoza giebt es nur die Nothwendigkeit der wirkenden Ursache. Was geschieht, hat ein Recht, zu geschehen. Gut und böse liegt nur in unserer Vorstellung[1]). Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Sünde und Verdienst sind äusserliche Begriffe, aber keine nothwendigen Eigenschaften, welche die Natur des Geistes erklären[2]). Die Strebungen, welche aus der Vernunft entspringen, und die Begierden, welche sich aus andern Ursachen in uns erzeugen, sind insofern nicht verschieden, als diese, wie jene, Wirkungen der Natur sind und die natürliche Kraft darstellen, wodurch der Mensch in seinem Wesen zu beharren trachtet[3]).

Wir können daher folgerecht die Sache nur so fassen. Spinoza will das Naturgesetz (*potentia*) und dar-

---

1) eth. IV, praef. p. 202. Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus.

2) eth. IV, 37. schol. 2. p. 233.

3) tractat. polit. c. 2. §. 5. p. 308. . . . nullam hic agnoscere possumus differentiam inter cupiditates, quae ex ratione et inter illas, quae ex aliis causis in nobis ingenerantur; quandoquidem tam hae quam illae effectus naturae sunt vimque naturalem explicant, qua homo in suo esse perseverare conatur. Vgl. epist. 36. p. 564, besonders p. 566. eth. IV. append. c. 6. p. 260. omnia illa, quorum homo efficiens est causa, necessario bona sunt. tractat. polit. c. 2. §. 18. p. 314. homines maxime appetitu sine ratione ducuntur, nec tamen naturae ordinem perturbant, sed necessario sequuntur.

nach ist alles oder nichts gut; gut und übel sind nur Weisen des Denkens und blosse Vergleichungen. Die durch Vereinigung verstärkte Macht, woraus dem Spinoza die sittlichen Begriffe fliessen, wirkt ebenso und zwar indem sie vorgestellt wird, als Naturgesetz, und daraus entstehen in der Vorstellung Begriffe, wie gut und böse, Zweck, Vorbild (*finis*, *exemplar*)[1]. Sie wirken nothwendig und als Naturgesetze; aber wo sie nicht wirken, ist dies auch nur nach Naturgesetzen geschehen. Recht und Unrecht entspringen daher erst aus den bürgerlichen Gesetzen, die wiederum wirken, indem sie sich an das Naturgesetz der Affecte, die Furcht, wenden[2].

Spinoza's *intelligere* ist nach dieser sittlichen Seite nur Einsicht in die durch Vereinigung verstärkte Macht und in das, was nothwendig folgt, wenn diese gewollt wird. Es ist eine Art jenes allgemeinen *intelligere*, jener Einsicht in die Nothwendigkeit der Natur überhaupt, welcher auf der höchsten Stufe die intellectuale Liebe Gottes folgt.

Die Macht bleibt, wenn auch die Verstärkung der Gesichtspunkt wird, immer der treibende Grund. Die sittlichen Begriffe folgen erst aus dieser Quelle; sie haben nicht an und für sich Werth, sondern nur um der zu verstärkenden Macht willen (*ex accidente*); die Gerechtigkeit z. B. nicht an sich, sondern nur um der Eintracht willen, die stark macht. Die Leidenschaften, aus inadaequaten Vorstellungen entspringend, stellen nicht die Macht, sondern die Ohnmacht des Geistes dar (eth. IV, 32). Wir müssen in andern die Leidenschaften dämpfen, weil Lei-

1) Diese Auffassung stimmt mit der Weise überein, wie Spinoza (eth. IV. praef.) die Entstehung des Zweckbegriffs in der menschlichen Vorstellung erklärt.

2) eth. IV, 37. schol. 2. p. 231 ff. tractat. polit. c. 2. §. 21.

denschaften Leidenschaften erregen und daher durch Entzweiung die Macht theilen.

Dieser sittliche Grund der Macht hat übrigens, wenn man prüft, welches Gewicht er tragen kann, in vielen Fällen eine zweifelhafte Stärke; denn er kann nur nach seiner eigenen Richtung in den Köpfen wirken. Wenn es allein auf die Macht ankommt, so fragt es sich, wie diese zu erreichen sei, welches lediglich eine Frage der äussern Zweckmässigkeit ist. Wer den Feind todtschlägt, kann dabei in gegebenen Fällen leichter zum Ziel kommen, als wer ihn anerkennt und gegen ihn gerecht ist. Auf den Grund, die Verstärkung der Macht, wird sich daher ebenso gut Ungerechtigkeit, als Gerechtigkeit reimen lassen. Spinoza will dies freilich nicht. Vielmehr beweist er (eth. IV, 72), dass ein freier Mensch, selbst nicht um sein Leben zu erhalten, treulos sein würde. Aber er beweist es aus einem Grunde, welcher von der durch die Vereinigung verstärkten Macht sich schon entfernt und den Menschen einem Allgemeinen unterwirft, das tiefer geht, als das Motiv der Macht und der Selbsterhaltung. Wenn die Vernunft es Einem gestattete, sagt Spinoza, so würde sie es Allen gestatten; dann gäbe es aber keine gemeinsamen Rechte mehr [1]). In dieser Begründung sind die gemeinsamen Rechte die feste Voraussetzung, die mehr gilt und höher steht, als das Princip selbst, die Erhaltung

1) eth. IV, 72. homo liber nunquam dolo malo, sed semper cum fide agit. schol.: Si iam quaeratur, quid? si homo se perfidia a praesenti mortis periculo posset liberare, annon ratio suum esse conservandi omnino suadet, ut perfidus sit? Respondebitur eodem modo, quod si ratio id suadeat, suadet ergo id omnibus hominibus, atque adeo ratio omnino suadet hominibus, ne, nisi dolo malo, paciscantur, vires coniungere et iura habere communia, hoc est, ne revera iura habeant communia, quod est absurdum.

des eigenen Seins. Spinoza hat allerdings in seinen sittlichen Begriffen eine edele Richtung; aber sollen sie Halt haben und fest werden, so müssen sie in dem menschlichen Wesen ursprünglicher gegründet sein, als in der berechnenden Klugheit der sich durch sie verstärkenden Macht.

Die berechnende Klugheit ist im Innern selbst da die bewegende Seele, wo nach aussen die reinste Vorschrift der edelsten Ethik erreicht wird. So lehrt z. B. Spinoza (IV, 46), wer vernünftig lebe, der suche des andern Hass und Zorn und Verachtung gegen ihn durch Liebe und Edelsinn auszugleichen; aber er beweist den Satz lediglich aus dem eigenen Nutzen der Selbsterhaltung. Wer vernünftig lebe, werde dahin streben, dass er nicht von der Leidenschaft des Hasses beunruhigt werde, und folglich werde er dahin streben, dass auch kein anderer diesen Leidenschaften erliege [1]).

Der sittliche Werth wird nur an der durch die Vereinigung sich verstärkenden Macht gemessen; und das Sittliche wird für diesen Zweck zum Mittel.

Der Grundbegriff des Staates ist hiernach die Eintracht. Die Gesetze dingen dem Eigennutz und den Leidenschaften des Einzelnen so viel ab, um diesen Begriff der durch Vereinigung wachsenden Macht zu verwirklichen; und setzen dafür die letzten Hebel des mechanisch von dem Druck und Stoss der wirkenden Ursache bestimmten Menschen, nämlich Furcht und Hoffnung, in

---

1) eth. IV, 46. Qui ex ductu rationis vivit, quantum potest, conatur alterius in ipsum odium, iram, contemtum amore contra sive generositate compensare. Im Beweis wird gesagt: conabitur efficere, ne odii affectibus conflictetur et *consequenter* conabitur, ne etiam alius eosdem patiatur affectus. Dabei wird eth. IV, 37 angeführt, ein Satz, der auch nur auf dem Nutzen beruht.

Bewegung[1]). Der höchste Zweck des Staats ist Friede und Sicherheit[2]); alle andern Zwecke folgen aus ihm oder liegen nebenbei. Und doch blickt bei Spinoza, den die sittliche Richtung nie verlässt, nicht selten ein tieferer Gedanke durch, der der ursprüngliche sein müsste, statt dass er kaum aus jener nackten Macht, die verstärkt werden soll, abzuleiten ist. So sagt er z. B., zu diesen Rücksichten, die äussere Macht durch Vereinigung zu vermehren, komme noch hinzu, dass die Menschen ohne wechselseitige Hülfe kaum das Leben fristen und den Geist ausbilden können[3]). Der Staat, sagt Spinoza an einer andern Stelle, dessen Unterthanen nur aus Furcht nicht die Waffen ergreifen, ist eigentlich nur ohne Krieg, hat aber keinen Frieden. Denn Frieden ist nicht blosse Verneinung des Krieges, sondern eine Tugend, die aus Seelenstärke entspringt; denn Gehorsam ist der beständige Wille das zu thun, was nach dem gemeinsamen Beschluss des Staates geschehen soll. Spinoza will keinen Frieden, der nur von der Trägheit der Unterthanen abhängt, die, um Knechte zu sein, wie das Vieh

---

1) tractat. polit. c. 3. §. 8. sequitur, quod ea omnia, ad quae agenda nemo praemiis aut minis induci potest, ad iura civitatis non pertineant. vgl. eth. IV, 37. schol. 2. p. 232. Es stimmt dies mit der Stelle eines Briefes überein (epist. 49. p. 630), in welcher er die ethischen Consequenzen des Determinismus abwendet und darauf hinweist, dass immer Furcht und Hoffnung als das den Menschen Bestimmende übrig bleiben.

2) tractat. polit. c. 5. §. 2. p. 329. (finis status civilis) nullus alius est, quam pax vitaeque securitas.

3) tractat. polit. c. 2. §. 15. p. 313. Certum est, unumquemque tanto minus posse et consequenter tanto minus iuris habere, quanto maiorem timendi causam habet. *His accedit*, quod homines vix absque mutuo auxilio vitam sustentare et *mentem colere* possint.

gehalten werden. Wenn er den Staat für den besten achtet, in welchem Menschen einträchtig leben, so versteht er unter leben ein menschliches Leben, welches nicht allein durch den Umlauf des Blutes und andere Dinge, die der Mensch mit den Thieren gemeinsam hat, sondern hauptsächlich durch Vernunft, die wahre Tugend und das wahre Leben des Geistes bestimmt wird [1]). In Stellen dieser Art wird auf menschliches Leben als solches alles Gewicht gelegt, so dass dieses in sich Werth hat und nicht mit jedem Naturgesetz auf Einer Linie steht. Erst auf Umwegen wird dies mit der die Macht mehrenden Eintracht in Zusammenhang zu setzen sein, nämlich inwiefern die wahre Tugend des Geistes Macht ist und Macht giebt (*eatenus tantum agimus, quatenus intelligimus*).

Offenbar wirkt hier ein Zweck, um den besten Staat zu bilden; jene Aufgabe, die Vereinigung unter solche Gesetze zu bringen, dass menschliches Leben als solches möglich sei. Wenn dieser Zweck nicht gemacht, sondern nothwendig ist, so ist er im Wesen des Menschen gegründet; und er käme nie heraus, wenn er ihm nicht ursprünglich zum Grunde läge. Der Staat behauptet sein

1) tractat. polit. c. 5. §. 4. u. 5. Civitas, cuius subditi metu territi arma non capiunt, potius dicenda est, quod sine bello sit, quam quod pacem habeat. Pax enim non belli privatio, sed virtus est, quae ex animi fortitudine oritur: est namque obsequium constans voluntas id exsequendi, quod ex communi civitatis decreto fieri debet. Illa praeterea civitas, cuius pax a subditorum inertia pendet, qui scilicet veluti pecora ducuntur, ut tantum servire discant, rectius solitudo quam civitas dici potest. . . . . Cum ergo dicimus illud imperium optimum esse, ubi homines concorditer vitam transigunt, vitam humanam intelligo, quae non sola sanguinis circulatione et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, vera mentis virtute et vita definitur.

Wesen, wie der Einzelne, nicht blos, weil er es kann, sondern weil er dazu nach dem Maass des ihm inwohnenden Zweckes berechtigt ist. Spinoza muss in dieser Consequenz anerkennen, dass es noch ein anderes Recht gebe als die Macht, und wenn er dies anerkennen muss, so steht er nicht mehr auf seinem Standpunkt, sondern auf dem Standpunkt seines Gegners, der ursprünglichen Teleologie, in welcher der Gedanke die Ausdehnung bestimmt und nicht blos ein anderer Ausdruck desselbigen ist.

Eine Uebereinstimmung mag dies bestätigen. Aristoteles bestimmt in der nikomachischen Ethik das Wesen der menschlichen Glückseligkeit nach der dem Menschen eigenthümlichen Vollendung und leitet diese (vgl. I, 6. II, 5), indem er auf die anschaulichen Zwecke des Organischen, z. B. in Gliedern, wie Auge und Hand und Fuss sind, hinweist, in bewusstem Zusammenhang mit der teleologischen Weltanschauung aus der eigenthümlichen vernünftigen Thätigkeit des Menschen ab. Spinoza hat fast denselben äussern Ausdruck, wenn er das zur Grundlage der Ethik macht, was nur aus den Gesetzen der menschlichen Natur eingesehen werden kann, oder als das Menschliche die Vernunft und das wahre Leben des Geistes bezeichnet (eth. IV. def. 8. tractat. pol. c. 5). Aber seiner metaphysischen Lehre der Einen Substanz fehlt der Ort und das Maass für das Eigenthümliche des Besondern. Plato entwirft in seiner Politik mit psychologischer Einsicht und idealer Wahrheit den Staat als einen Menschen im Grossen, welcher sich nach den nothwendigen Richtungen des menschlichen Wesens gliedert und auslebt. Spinoza hat eine ähnliche Vorstellung, wenn er sagt (eth. IV, 18. schol.): „dem Menschen ist nichts nützlicher als der Mensch; die Menschen können sich, um ihr Sein zu behaupten, nichts Vorzüglicheres wün-

schen, als eine solche Uebereinstimmung aller in allem, dass aller Geister und Leiber gleichsam Einen Geist und Einen Leib zusammensetzen“ [1]). Aber was bei Plato Grundgedanke ist und aus der innern Bestimmung fliesst, ist bei Spinoza nur ein Bild für die zum Behuf des Nutzens zu erstrebende Einigung. In der That rückt Spinoza in beiden Ausdrücken an Plato und Aristoteles nahe heran, da die Sache ihn zu einer verwandten Betrachtung hinübernöthigt. Indessen die Betrachtung bleibt entweder, wie im letzten Fall, ein Vergleich, oder entbehrt, wie im ersten, der berechtigenden Begründung. Nur im Gedankengang des Plato und Aristoteles hat sie ihre Nothwendigkeit.

Es ist oft und auch oben bemerkt, dass dem Spinoza ein Princip der Unterscheidung fehlt, welches erst mit einer sich gliedernden Idee gewonnen werden kann. Wir finden auch hier die Bestätigung. Die ethische Einsicht, das *intelligere* im sittlichen Sinne (*ex ductu rationis vivere*) führt dahin, das Besondere, das zwieträchtig macht, aufzuheben und nur das zu suchen, was der menschlichen Natur gemäss ist oder mit der Natur eines jeden übereinstimmt. Was nun aber jene menschliche Natur überhaupt sei, wird nicht gesagt und wird um so mehr vermisst, da wir sie nach Spinoza sonst nur in dem allgemeinen Naturgesetz der Selbsterhaltung und der dadurch bedingten Affecte kennen. Wenn überall die adaequate Vorstellung sich nur im Allgemeinen bewegt, in demjenigen, was gleicher Weise im Ganzen und im Theil ist:

---

1) eth. IV, 18. schol. Homini igitur nihil homine utilius; nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium mentes et corpora unam quasi mentem unumque corpus componant et omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur etc.



so kann auch im Ethischen, insofern es auf dem *intelligere* ruht, das Besondere in seiner Eigenthümlichkeit nicht zum Rechte kommen. Dass bei Spinoza die Unterscheidung fehlt, die aus dem Allgemeinen heraus gestaltet und die in diesem Falle nur in den Zwecken der menschlichen Natur und ihrer Unterordnung gefunden werden kann, zeigt sich bei Spinoza auch äusserlich. Wo er, wie im *tractatus politicus*, von Verfassungen und Gesetzen handelt, nimmt er ohne Ableitung Gegebenes auf und verknüpft es für den äussern Zweck des Bestandes und der Einheit.

Wir haben die theoretische und praktische Seite des *intelligere* verfolgt und sahen darin mehrfach den Grundgedanken durchbrochen, indem das Denken eine höhere Bedeutung gewinnt, als die ist, in welcher es nur den mit der Ausdehnung gleichlaufenden Ausdruck Einer und derselben Substanz bildet.

Vielleicht tritt dasselbe schliesslich in den Worten hervor, mit welchen Spinoza am Ende des vierten Buchs die Ergebnisse zusammenfasst: „Wir sind ein Theil der ganzen Natur, deren Ordnung wir folgen. Wenn wir klar und deutlich einsehen, so wird der Theil von uns, der als Verstand bestimmt wird, d. h. unser besserer Theil, daran Genüge haben und in dieser Genüge zu verharren trachten. Denn inwiefern wir Einsicht haben, können wir nur begehren, was nothwendig ist, und schlechthin nur im Wahren Genüge haben. Inwiefern wir daher dies richtig einsehen, kommt das Bestreben unsers bessern Theils mit der Ordnung der ganzen Natur überein“ [1]). Wo Spi-

1) eth. IV. app. c. 32. . . . . . nosque partem totius naturae esse, cuius ordinem sequimur. Quodsi clare et distincte intelligamus, pars illa nostri, quae intelligentia definitur, hoc est, pars melior nostri, in eo plane acquiescet et in ea acquiescentia perseverare conabitur. Nam quatenus intelligimus,



noza sonst den Ausdruck „übereinkommen" (*convenire*) gebraucht, z. B. wenn er sagt (eth. IV, 31), dass eine Sache, soweit als sie mit unserer Natur übereinkomme, nothwendig gut sei, bezeichnet er jene Verbindung, welche unsere Macht verstärkt. Schwerlich gilt diese Bedeutung hier, da von der Ordnung der Natur die Rede ist. Wenn aber jene Harmonie gemeint wäre, in welche wir mit der Ordnung des Ganzen treten: so liegt dieser Verheissung eine Einheit in der Entzweiung zum Grunde, welche sonst das Zeichen der durch einen innern Gedanken geforderten Theile ist. Wäre dies der Fall, so griffe hier Spinoza über seinen Grundgedanken hinaus.

Sicherlich thut er es in der Bezeichnung des „bessern Theils von uns" (*pars melior nostri*), die wir bei seiner Richtung auf scharfen und eigentlichen Ausdruck auch dann nicht für eine Metapher halten würden, wenn sie nicht in anderen Schriften wiederkehrte, z. B. in dem *tractatus theologico politicus* c. 4 [1]). Es hängt die Ansicht von einer *pars melior nostri* mit Spinoza's Lehre zusammen (eth. V, 23. vgl. V, 40), dass der menschliche Geist nicht mit dem Leibe schlechthin zerstört werden kann, sondern dass etwas von ihm übrig bleibt, das ewig ist. Während die Vorstellung in Bildern (das *imaginari*) nur während der Dauer des Leibes möglich ist, hängt das Begreifen (*intelligere*) davon nicht ab, denn die Beweise [2]), die das Nothwendige ergreifen, sind die Augen

---

nihil appetere, nisi id quod necessarium est, nec absolute nisi in veris acquiescere possumus; adeoque quatenus haec recte intelligimus, eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit.

1) tractat. theolog. polit. c. 4. p. 208. cum melior pars nostri sit intellectus etc.

2) eth. V, 23. schol. At nihilominus sentimus experimurque nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas

des Geistes. Aus der Erkenntniss des Nothwendigen entspringt, wenn sie von der Vorstellung Gottes begleitet wird, die intellectuale Liebe Gottes, welche ewig ist (eth. V, 33), und soweit diese den Geist ausmacht, ist er ewig (eth. V, 39. dem.).

Auf solche Weise wird das *intelligere* zu einer Macht für sich, zu dem bessern und ewigen Theil unserer selbst. Es tritt darin deutlich die Richtung hervor, dem Geiste oder einem Theil desselben nachträglich einen Vorzug zu geben, welchen die Grundansicht nicht gestattet. Denken und Ausdehnung, die beiden Attribute, drücken Eine und dieselbe Substanz nur verschieden aus. Beide gehen daher parallel. Die Ordnung und der Zusammenhang der Vorstellungen ist derselbe, als die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge und umgekehrt. Wenn nun der Leib vergangen und ein Theil des Geistes übrig bleibt, wo ist denn da noch das gleichlaufende Correlat in der Ausdehnung? Während früher (vgl. besonders eth. III, 2. schol.) dem Geiste nichts gelassen wird, als dass er mit dem Körper Eine und dieselbe Sache sei, die bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem Attribut der Ausdehnung aufgefasst werde: so wird nun ein Theil vom Leibe abgetrennt, so dass ihm im Attribute der Ausdehnung nichts Wirkliches mehr entspricht. Es fällt dies um so mehr auf, da sonst nach Spinoza der Theil nichts in den Dingen, sondern nur eine Weise des Denkens ist.

Es leuchtet hieraus ein, dass diese Ansicht in doppeltem Betracht von dem Grundgedanken abfällt, einmal inwiefern der Parallelismus zwischen Denken und Sein als

---

intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes.

verschiedenem Ausdruck Einer und derselben Sache abgebrochen ist, sodann weil dem Denken über die Ausdehnung, obwol sie beide als Ausdrücke Eines und desselbigen gleich berechtigt sein müssen, plötzlich ein wesentliches Uebergewicht gegeben wird. Wenn in den frühern Büchern der Bezug auf das Leibliche dergestalt vorherrscht, dass die Vorstellung fast nur wie ein Abbild desselben erscheint: so wird zuletzt dem Gedanken als dem ewigen vor dem vergänglichen Leibe die Ehre gegeben. Ein solches Schwanken steht mit dem festen Grundgedanken in Widerspruch, aber es ist, wie wir sahen, nach den verschiedensten Richtungen da.

Aus diesem Schwanken erklärt sich auch die entgegengesetzte Wirkung, welche Spinoza in der Geschichte der Philosophie auf die Geister gehabt hat. Bald folgten ihm solche, welche allein den Determinismus der materiellen Ursache wollen, wie in neuester Zeit viele; bald erhoben ihn solche, welche, wie Schelling und Schleiermacher, auf der Seite eines idealen Platonismus stehen. Beides liesse sich kaum neben einander denken, wenn nicht dazu im Spinoza selbst die Veranlassung läge.

Spinoza's Grundgedanke steht klar da, wenn er Denken und Ausdehnung als die Attribute bestimmt, die, unter sich in keinem Causalzusammenhang, nur für den Verstand die verschiedenen Ausdrücke Einer und derselben Substanz sind.

Zur Kritik dieser eigenthümlichen Auffassung ergab sich, wenn wir die entscheidenden Punkte aus der Verflechtung ablösen, Folgendes.

Zunächst ist die ganze Ansicht formal gehalten und die reale Untersuchung, ob die Ausdehnung auf das Denken und das Denken auf die Ausdehnung wirken könne, durch die gleich Axiomen gesetzten Defini-

tionen von vorn herein abgeschnitten (s. oben S. 47 ff. S. 53 ff.).

Ferner lässt sich der Parallelismus zwischen den Erzeugnissen des Denkens und den Gestalten der Ausdehnung, inwiefern die einen den unendlichen Gedanken Gottes, die andern die unendliche Ausdehnung bilden, aber beide nur der verschiedene Ausdruck Einer und derselben Substanz sein sollen, nicht durchführen. Das Continuum der Körper bildet die unendliche Ausdehnung, aber es lässt sich nicht auf gleiche Weise ein Continuum der Gedanken vorstellen, welche zusammen den Verstand Gottes bildeten. Wo blieben in Gottes unendlichem Gedanken die irrigen Vorstellungen der Menschen? und wo entsprächen allen wirklichen Bewegungen wahre Vorstellungen? (s. oben S. 63 f. S. 78 f.).

Die inadaequaten Vorstellungen wurzeln in der Imagination, inwiefern wir als Theile eines denkenden Wesens Theile auffassen, aber der Begriff der Theile, der hier den Irrthum erzeugt, ist in der Lehre des Spinoza so wenig erklärt, als die Determination, wodurch es geschieht, dass der Intellectus vom Unendlichen zum Endlichen übergeht und im Endlichen wahre Vorstellungen bildet. Soll wirklich eingesehen werden, dass Denken und Ausdehnung nur verschiedene Ausdrücke Einer und derselben Substanz sind: so darf diese Frage, wie sich das Denken bestimme, so wenig unerledigt bleiben, als die Frage, wie sich die Ausdehnung determinire (s. oben S. 72 ff.).

Spinoza leitet alle Affecte aus dem Satze ab, dass jedes Wesen sich in seinem Sein zu behaupten strebe, und alle Tugend aus der Macht etwas zu bewirken, was aus den Gesetzen der eigenen Natur verstanden werden kann (s. oben S. 79 ff.). In diesen Sätzen verbirgt sich das individuelle Leben, das in seiner Determination keine

blosse Negation, sondern Bejahung ist, aber ohne die zum Grunde liegenden Zwecke nicht gedacht werden kann. Spinoza setzt mitten in dieser Betrachtung der Naturgesetze der Seele den teleologischen Standpunkt voraus (s. oben S. 82 ff.).

Wie die verworrene Vorstellung, das *imaginari*, die leidenden Zustände der Seele bedingt und festhält, so werden wir von denselben durch die Einsicht, das *intelligere*, befreiet, indem sich die Zustände des Leibes nach den Bedingungen des Begriffs ordnen. Dem *intelligere* wird darin eine Wirkung auf die leiblichen Zustände zugeschrieben, welche der Grundgedanke nicht erträgt (s. oben S. 89 ff.).

Im Ethischen führt das *intelligere*, die Einsicht in die durch Vereinigung verstärkte Macht zur Anerkennung von Zwecken, z. B. der allgemeinen Gerechtigkeit, die ursprünglicher sind, als dass sie sich aus der blossen wirkenden Ursache ableiten liessen. Auf diese passt Spinoza's Wort nicht, dass die Zwecke nur eine menschliche Erfindung sind (s. oben S. 96 f. 98 f. 102 f.).

Endlich ist es in der Consequenz der Grundansicht, dass Denken und Ausdehnung nur der nothwendige Ausdruck Einer und derselben Substanz seien, nicht zu begreifen, wie der Intellectus, als der bessere und ewige Theil von uns, der übrig bleibe, wenn der Körper zerstört wird, bezeichnet werden könne (s. oben S. 105 ff.).

Diese Einwürfe ergeben sich, wenn man Spinoza auf seinem eigenen Wege verfolgt und alle Hauptpunkte an der Consequenz oder Inconsequenz mit dem Grundgedanken misst.

Wenn Spinoza seiner Lehre, wie im Eingang bemerkt wurde, unter den Systemen von der Wurzel aus eine neue Stellung gegeben hatte: so erhellt aus dieser Untersuchung, dass der Grundgedanke in den wichtigsten Punkten, in

denen er sich bewähren sollte, von sich abfällt und in die beiden andern Betrachtungsweisen, bald in die teleologische, bald in die materialistische übergeht. Zwischen diesen beiden allein geht nun der Kampf der Principien fort, wenn nach dem grossen, aber vergeblichen Versuch die Grundansicht Spinoza's, jene dritte Möglichkeit, um die Einigung von Gedanken und Kraft zu begreifen, aus der Reihe der Streitenden ausscheidet.

Die meisten der hervorgehobenen Punkte weisen auf eine Idee im Grunde der Dinge hin, — und obwol Spinoza die Idee nicht anerkennt, so dienen ihr doch die Naturgesetze des Geistes, welche er selbst, wie im dritten und vierten Buch der Ethik, scharfsinnig dargestellt hat.

III. Nothwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie.

Ein Blick auf den Streit dieser Begriffe.

In der neuern Philosophie bilden Nothwendigkeit und Freiheit den Mittelpunkt verchiedener Probleme und in der Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses treffen sich einander die entgegengesetzten Auffassungen. Bald meint man, wenn man Freiheit und Nothwendigkeit vermitteln oder versöhnen will, eine metaphysische Aufgabe, indem man den Gegensatz dieser Begriffe in das Absolute, in das göttliche Wesen hinein verfolgt, bald hingegen eine ethische, indem es sich dabei um das sittliche Wesen des menschlichen Willens handelt. Jene metaphysische Bedeutung hat z. B. Giordano Bruno vor Augen, wenn er im göttlichen Wesen die Gegensätze zusammenfallen lässt und Willen und Nothwendigkeit als eins setzt, und zwar dergestalt, dass die Nothwendigkeit der Freiheit nicht Eintrag thue, vielmehr die Freiheit die Nothwendigkeit schaffe, und die Nothwendigkeit die Freiheit bezeuge [1]). Hingegen handelt es sich um die ethische Bedeutung,

---

1) Giord. Bruno in der summa terminorum metaphysicorum p. 490 ed. Gfrörer.

wenn z. B. Kant der Nothwendigkeit des Determinismus, welche im Reiche der Erscheinung und auf dem Gebiete des empirischen Charakters herrscht, die intelligibele Freiheit entgegenstellt. Die beiden Bedeutungen lassen sich unterscheiden, obwol für beide die Weise der Auffassung in einem höhern Zusammenhang steht.

Wir begegnen diesen Fragen im Alterthum unter dem Namen des Fatum, der *εἱμαρμένη*, und zwar schon vor der philosophischen Betrachtung in beiden Beziehungen. Es erscheinen die ersten Ahnungen jener metaphysischen Bedeutung, wenn selbst die homerischen Götter eine *αἶσα* anerkennen, welche sie verschieben, aber nicht aufheben können, wie man auch im Einzelnen den Ursprung der *αἶσα* erklären möge. Wir sehen dagegen die Anfänge des ethischen Widerstreites in dem tragischen Grunde mancher Mythen, z. B. in der Oedipussage. Hiernach drehten sich später um den Namen des Fatum die tiefsten Probleme. Plutarch und Alexander Aphrodisiensis überschrieben jeder eine Schrift *περὶ εἱμαρμένης* und noch Leibniz gebraucht in einem Brief gedrungenen Inhalts, der die bezeichneten Fragen im Sinne der praestabilirten Harmonie behandelt, das Wort fatum in demselben Sinne.

An die Worte der Nothwendigkeit und Freiheit knüpfen sich Fragen, welche bald den eigensten Werth des menschlichen Wesens und Handelns berühren, bald in jähe, dem ergründenden Gedanken kaum erreichbare Tiefen hinabschauen. Die neuere Philosophie hat sie von der alten überkommen, nur dass in die neuere Auffassung ein theologisches Interesse mächtiger eingreift. Schon Eusebius behandelt im 6ten Buche der praeparatio evangelica und Augustinus im 5ten Buche de civitate Dei diese Lehre der alten Philosophen; und beide durchschauen ihre Wichtigkeit für die Grundlagen des Christenthums. Es ist belehrend, in der alten Philosophie den Streit dieser Be-

griffe in ursprünglicher Kraft und in einer solchen Bewegung vor sich zu sehen, welche von positiven Einwirkungen frei ist. Zu diesem Interesse kommt noch ein Umstand hinzu. Je mehr in der grossen wissenschaftlichen Sphäre die Fragen vom innern Mittelpunkt abgehen und dem äussern Umkreis zustreben, desto mehr wächst nothwendig ihre Beziehung zu den sich mehrenden nebenliegenden Punkten, und mit diesen Beziehungen verändert sich im Fortschritt der Geschichte die Gestalt der Fragen. Daher kommt es, dass auf dem Gebiete der Erfahrung ein grösserer Reiz des Wechsels und der Neuheit herrscht, als in der Metaphysik. Je mehr hingegen die Fragen nach dem innersten Mittelpunkt zu liegen, wie die Fragen der Principien, desto mehr ziehen sie sich in die Einfachheit zurück und bleiben sich selbst gleich ungeachtet der veränderten und bereicherten Erfahrungen nach aussen. Während z. B., um die Erläuterung von einem einzelnen Gebiete zu borgen, das Recht mit seinen äussern Beziehungen, je nach den neuen Gestaltungen der Cultur, eine wechselnde Mannigfaltigkeit zeigt, verharren die sittlichen Gründe, auf welchen es ruht, in ihrer einfachen Einheit und daher kann die Wissenschaft an diesen Punkten nicht durch wachsenden Reichthum neuer Beobachtungen anziehen, sondern sie muss ihre Kraft lediglich in klarer und tiefer Auffassung von Fragen erproben, welche im Neuen die alten bleiben. Es ändern und mehren sich die Beziehungen und Anknüpfungen, und das Alte muss darin eine neue Macht beweisen. Aber die Elemente der Fragen und die Gesichtspunkte, welche die letzte Entscheidung bedingen, halten sich nothwendig in grosser Einfachheit. Weil sie in dem Mittelpunkt liegen, der zwar nach allen Seiten hin Beziehungen hat, aber in sich selbst keine Unterschiede, keine Beziehungen offenbart, müssen sie ihren

immer nach sich selbst gleich bleiben. Daher sah sie das Auge der Alten, das sie zuerst erschaute, nicht selten in einer Schärfe und Klarheit, welche hie und da eine spätere Zeit durch künstlichere Methoden wieder einbüsste. Es liegt hier der allgemeine Grund, warum die metaphysische Betrachtung, während sich die empirische Forschung im Weiten bewegt, täglich durch neue Entdeckungen gehoben, sich im Alten und Engen halten muss, mit der Selbstbesinnung zufrieden, und man sieht leicht ein, warum für die Philosophie die geschichtliche Betrachtung einen grössern Werth hat, als für die Erfahrungswissenschaften. Es mag sich daher der Mühe verlohnen, den Streit der Nothwendigkeit und Freiheit in dem Streit der alten Philosophen um das Fatum aufzusuchen.

Es soll dies in der folgenden Abhandlung geschehen, wobei es jedoch nicht auf Ausführung des mit allen Theilen der Philosophie in Zusammenhang stehenden Thema's, sondern nur auf einen Durchschnitt und Durchblick durch die Systeme, auf Hervorhebung des philosophischen Motivs und auf Bezeichnung der entscheidenden Punkte abgesehen ist.

Wir finden bei den Griechen, wie bei uns, einen Glauben an das Fatum vor der Philosophie und ausser der Philosophie, den Glauben an eine unabänderliche Nothwendigkeit, welcher der Mensch erliegt, so dass kommt, was kommen soll, wie auch immer der Mensch sich benehme und gebahre. Es ist die unbestimmte und dumpfe Vorstellung von einer blinden und wüsten Nothwendigkeit ohne ein inneres Gesetz; denn wäre ein solches in ihr, so könnte der Mensch sie daran fassen und sich nach ihr richten. Sie kommt über den Menschen, aber der Mensch erhebt sich nicht zu ihr. Diesen Glauben sehen wir z. B. beim Homer, wenn das Todesver-

hängniss einbricht, das jedem bei seiner Geburt bestimmt ist; und auf eine solche allgemeine Vorstellung vom Schicksal beruft sich noch wie auf ein Motiv der philosophischen Untersuchung Alexander von Aphrodisias in seiner Schrift über das Verhängniss (c. 2). Man kann meinen, dass es sich in dieser Vorstellung schon um eine theoretische Vertiefung handele, indem man etwas Bleibendes und Ewiges in den Naturwandelungen suche, aber ohnmächtig es in dem Inhalt eines klaren Gedankens zu finden, auf die nackte Form der Nothwendigkeit gerathe. Indessen hat die ruhige Betrachtung, welche in die Sache eindringt, an diesem Glauben wahrscheinlich den geringsten Antheil. Sein Ursprung liegt in einer andern Richtung. Wir müssen uns, um ihn zu verstehen, in den Zug der Vorstellungen versetzen, der in dem natürlichen Menschen der nothwendige ist.

Die Welt unserer Vorstellungen ist aus zwei ungleichartigen Theilen verwachsen. Der eine stammt von aussen, durch die Dinge bestimmt, der andere von innen, von unserm Begehren und unsern Affecten hervorgebracht. Jener Theil, den wir in der theoretischen Ausbildung zum Siege bringen, ist anfänglich untergeordnet. Denn die Vorstellungen sind zunächst nichts als die Thätigkeiten des Eigenlebens, die Werkzeuge, wodurch es sich in seinem Wesen erhält und mehrt. Alle Vorstellungen empfangen von dieser Einheit des Eigenlebens ihren festen Zusammenhang; sie verbinden und richten sich dahin, dass sie der Selbsterhaltung, der Selbstbejahung dienen. Die Wechselwirkung der Vorstellungen, welche nach individuellen Beziehungen einander anziehen und abstossen, gilt darin für das Gesetz der Sache, die Ideenassociation für die Causalität der Dinge; die Ideenassociation, nach geheimen Antrieben der Lust und Unlust, der Hoffnung und Furcht, der innern Aehnlichkeit und äussern Ver-

bindung für uns nothwendig, erscheint unwillkürlich als Nothwendigkeit der Sache. In dieser Richtung entsteht z. B. der Aberglaube der Vorbedeutung wie durch ein Naturgesetz. Die Verkettung der Vorstellungen im Eigenleben spiegelt sich selbst als die Verkettung der Dinge wieder. Was uns nach dem Gang der sich einander weckenden Vorstellungen an Frohes oder Trübes erinnert, das erscheint uns, als ob derselbe Zusammenhang in dem Laufe der Dinge gegründet wäre. Was uns daher z. B. im Augenblick eines Entschlusses, im Anfang einer Handlung einen lichten oder dunklen Eindruck in die Seele wirft, das gilt als gute oder böse Vorbedeutung. Auf die Vorstellung des Zieles oder des Ausgangs, die unsere Seele erfüllt, fällt der fremde Wiederschein eines günstigen oder ungünstigen Eindrucks; indem beide Vorstellungen eins werden, wird die Hoffnung belebt oder Furcht geweckt. In derselben Richtung, in wiefern die Vorstellungen darauf gehen, das Eigenleben im Gleichgewicht seines Wesens zu erhalten, entsteht der Glaube an das Fatum.

Nach dem Gesetz der Selbsterhaltung und Selbstbejahung, wenn es unbeschränkt und ungezügelt wirkt, stellt sich der Mensch gern das vor, worin er die Macht seines Eigenlebens anschaut, und er rechnet sich gern zu, was irgend dahin gezogen werden kann, wenn es auch bei näherer Betrachtung nicht ihm selbst, sondern den äussern Verhältnissen zu danken ist. Indem er sich darin bespiegelt, empfindet er die Lust des Stolzes und im Stolz ist er sich selbst volle Ursache seines Wesens und er glaubt an kein Fatum; denn die Vorstellung dieser fremden Causalität würde seine selbstbeschauliche Lust beeinträchtigen, ja vernichten. Die gelingende Kraft des natürlichen Menschen glaubt an sich selbst und an kein Verhängniss. Anders geschieht es, wenn der Gegenschlag

erfolgt, wenn dem Menschen sein Werk misslingt, wenn er ungeachtet des seinem Wesen eingeborenen Beharrungstriebes seine Kraft als vergeblich erfährt und endlich den Tod das Leben verschlingen sieht. Dann suchen die Vorstellungen, um das Eigenleben im innern Gleichgewicht zu erhalten, den entgegengesetzten Weg. Der Mensch wirft die Causalität, die er sich im Gelingen beilegte, im Misslingen von sich. Wenn er sich die Schuld zuschreiben müsste, so verdoppelte sich sein Leid; er wird ruhig, wenn er die Vorstellung eines unabänderlichen Verhängnisses fasst; und daher wirft er nun nach dieser Richtung einen Blick auf den Lauf der Dinge. Auf diese Weise erklärt sich, was schon die Alten bemerkten [1]), dass die Menschen inconsequent sind und im Glücke sich selbst, im Unglück dem Fatum die Ursache zuschreiben, indem sie im Unglück denken, es musste so kommen, im Glücke hingegen, es wäre nicht so gekommen, wenn sie nicht selbst so und nicht anders gehandelt hätten. Diese Inconsequenz ist vielmehr die volle Consequenz der für die Selbstbejahung des Eigenlebens, für das Gleichgewicht seines Wesens thätigen Vorstellungen.

In der That ist bei den griechischen Dichtern das Verhängniss nach derselben Seite hin ausgebildet; so z. B. in dem Glauben an die Moira des Todes. Mitten in der Vernichtung erhält der Mensch das Gleichgewicht seines Selbst, indem er die Nothwendigkeit denkt, der sich alles fügen muss. Es ist derselbe geheime Impuls, wenn die Menschen die Ursache von sich weg auf die Götter statt auf das Schicksal werfen. Der Unterschied liegt mehr im Ausdruck des Gefühls, als im Ursprung der Vorstellung. Die Menschen thun es gern, wo sie Uebles erfahren oder sich Unheil zugezogen haben. Schon Ho-

1) Alex. Aphrodis. de fato c. 2. u. c. 7.



der klagt (Odyssee I, 32 ff.), wie die Sterblichen die Götter beschuldigen, dass von diesen das Uebel stamme, welches sie sich doch wider Geschick durch eigene Thorheit bereiten. Wenn man beispielsweise in Sophokles Antigone die Vorstellungen des Chors vom Schicksal vergleicht: so bewegen sie sich in derselben Richtung. Böses scheint den Menschen Gutes zu sein, wenn ein Gott den Sinn verblendet (v. 619 ff.); ein Gott bringt die Antigone im steinernen Hause zur Ruhe (v. 826); in dem Schicksal der Danae erscheint die furchtbare Macht des Verhängnisses (v. 941 vgl. 973). Hiernach entsteht der Glaube an das Fatum mit dem Glauben des Stolzes an sich selbst aus Einer Quelle und ist nur seine andere Seite.

Es lag uns daran zu zeigen, dass das Fatum als blinde Nothwendigkeit ausser und über der Natur in den Affecten des Menschen wurzelt und nirgends anders. Es ist die *Nothwendigkeit der Furcht*.

Da diese Nothwendigkeit in ihrem Inhalt und für das Wesen der Sache Zufall ist, so stimmt damit überein, dass ihr gegenüber der Mensch, als wäre der Zufall das Wesen, auf den Zufall gerichtet ist. Daher wir in ihrem Gefolge Magie und Mantik sehen; und umgekehrt Magie und Mantik, bei den Griechen besonders die Orakel, den blinden Glauben an ein solches Schicksal nähren und gross ziehen.

Es ist dagegen charakteristisch, dass diejenige Religion, welche keine Nothwendigkeit des Fatums, sondern nur den Willen dessen kennt, der Himmel und Erde gemacht hat, den Cultus des Zufalls abgethan hat. Es ist eine der denkwürdigsten Stellen im alten Testament, wo es 5. Mos. XVIII. 9 ff. heisst: Wenn du in das Land kommst, das dir der Herr dein Gott geben wird: so sollst du nicht lernen thun die Greuel dieser Völker, dass nicht unter dir funden werde, der seinen Sohn oder Tochter

Fatum gedachte Nothwendigkeit, die alles durchdringt und nichts freigiebt, greift insofern über den bruchstückartigen Zustand der erkannten Nothwendigkeit hinaus und in der Consequenz des Gedankens wird das als Ursprung und Einheit aller Dinge gesetzt, was nur erst in Einzelnen und in zerstreuten Anfängen erkannt ist. So sehen wir beim Heraklit das Fatum, die εἱμαρμένη als das bildende Weltgesetz[1]) und die Stoiker führen in diesem Sinne das Fatum als die Verkettung der Ursachen in dem Ganzen aus und deuten die εἱμαρμένη als den εἱρμός[2]), das Verhängniss als den Zusammenhang.

Das Fatum, zuerst die Nothwendigkeit der Furcht, ist nun zur Nothwendigkeit des Grundes geworden. Aber es ist in dieser Allgemeinheit des Begriffs noch unbestimmt, was unterschieden werden muss. Denn es fragt sich: wie ist die Ursache und die Kette der Ursachen aufgefasst? ist die Ursache blind und die Kette ihr blindes Erzeugniss wie eine unvermeidliche Consequenz? oder ist die Ursache gedacht und gewollt und die Kette die gedachte und gewollte Entwickelung des gedachten und gewollten Anfangs? Die Nothwendigkeit in den Kosmogonien unter dem Namen der körperlosen Adrasteia, die Nothwendigkeit in der Lehre des Anaximander (κατὰ τὸ χρεών) unterscheidet diese Begriffe noch nicht. Es wird noch nicht unterschieden, ob die Nothwendigkeit in einem ursprünglichen Gedanken ruht oder sich als Nothwendigkeit nur in dem nachbildenden menschlichen Gedanken abspiegelt. Die Lehre der Atomiker, namentlich des Demokrit, kann in der Natur nur die blinde Nothwen-

---

1) Bei Stobaeus eclog. phys. I. p. 60 ed. Heeren εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων.

2) S. Menag. ad Diog. Laert. VII, 149. Vgl. auch Euseb. praep. evang. VI, 6, p. 252 ed. Colon.

digkeit kennen, es sei denn dass später Epikur, um für die Freiheit Spielraum zu gewinnen, die blinde Nothwendigkeit der Principien vom blinden Zufall durchkreuzen lässt. In einer folgenden Zeit hat Strato von Lampsacus die blinde Nothwendigkeit in seiner Weltanschauung. In der Metaphysik eines solchen Absoluten giebt es keinen Gegensatz der Freiheit.

Wenn man fragt, welche von beiden Vorstellungen der Nothwendigkeit im Bewusstsein der Menschen sich früher erhob: so geht ohne Zweifel eine ethische Auffassung und damit eine höhere als eine blosse blinde Verkettung blinder Kräfte voran. Schon in der Nothwendigkeit der Furcht liegt ein ethischer Antheil. Denn die Furcht spannt sich durch das Bewusstsein der Schuld und giebt dadurch der Nothwendigkeit einen ethischen Bezug, den Wiederschein einer strafenden Macht. Daher erscheinen im Volksglauben die Erinnyen mit der Nothwendigkeit verbunden. Im Prometheus des Aeschylus fragt der Chor: wer der Steuerführer der Nothwendigkeit sei? Prometheus antwortet: die dreigestalten Moiren und die gedenkenden Erinnyen [1]. Um zu sehen, wie von diesem ethischen Punkte aus sich die Weltanschauung der Nothwendigkeit in Zweck und Maass auch für die Natur bildete, vergleiche man mit dieser Stelle des Aeschylus ein Fragment des Heraklit bei Plutarch. d. Isid. et Osirid. c. 48 [2]: „die Sonne wird ihr Maass nicht überschreiten; wo nicht, so würden die Erinnyen, die Dienerinnen der Dike, sie finden." Der Mensch leiht den Be-

1) v. 515. τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστρόφος;
Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐριννύες.

2) Plutarch. d. Isid. et Osirid. c. 48. ἥλιον μὴ ὑπερβήσεσθαι τοὺς προσήκοντας ὅρους, εἰ δὲ μή, Ἐριννύας μιν δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν. vgl. de exilio c. 11.

zug seines eigenen Wesens der Natur und wirft die Vorstellung menschlicher Verhältnisse in die Welt der Dinge.

Es ist eine späte Auffassung, in welcher der Mensch sich seines menschlichen Gefühls so entäussert, um auch die allmächtige Nothwendigkeit alles Gefühls zu entkleiden und daher nur als blinde Kette blinder Kräfte zu denken.

Indessen scheiden sich die Bedeutungen durch den fortschreitenden Begriff. Denn es hat wahrscheinlich noch einen andern Sinn, wenn Anaxagoras das Fatum für einen leeren Namen erklärt. Die Nothwendigkeit war in die Natur verlegt. Aber mit Anaxagoras, der dem materiellen Urgrunde den Verstand (den *νοῦς*) gegenüber stellte und dem Verstande die ausscheidende, ordnende Bewegung übertrug, begann mit schärferem Bewusstsein eine sondernde Betrachtung. Wenn die Ursachen wie nackte Kräfte aufgefasst werden ohne einen inwohnenden oder regierenden Gedanken, wirken sie wie Druck und Stoss und bleiben ein äusserer Zwang und ein blinder Vorgang. Dieser blinden wirkenden Ursache trat der Zweck gegenüber und forderte von ihr eine Unterordnung. Den Namen des Zweckes und des aus dem Zweck hervorgehenden Guten und Vollkommenen finden wir zwar nicht geradezu in den Fragmenten des Anaxagoras; aber schon Plato zeigte im Phaedon (p. 97 ff.), dass beide als das Erste und Ursprüngliche in der folgerichtigen Auffassung des anaxagoreischen *νοῦς* lagen. Sokrates nimmt, wie es scheint, den Anaxagoras auf. Aus der durchgeführten innern Zweckmässigkeit, welche Xenophon in seiner die Tiefe nicht erreichenden Darstellung nur als äussern Nutzen bezeichnet, erhebt sich bei Sokrates der Begriff der *πρόνοια* (memorab. I, 4. IV, 5). Plato setzt ihn im Timaeus fort. Bei Aristoteles tritt zwar er selbst, wie alles was an populare

Betrachtung des religiösen Gebietes erinnert, zurück, aber der Grund, auf dem er ruht, der Zweck tritt an die Spitze der metaphysischen Principien als das Eine Unbewegte, das da bewegt, wirkt sich in der organischen Natur als Entelechie aus und bestimmt die ganze Ethik. Bei den Stoikern ist insbesondere seit Kleanthes der Zweckmässigkeit in der Welt nachgespürt und die Providenz zum Thema ihrer Betrachtung geworden. Von nun an trat dem Fatum die Providenz, der εἱμαρμένη die πρόνοια, der blinden Gewalt der wirkenden Ursache die vernünftige Nothwendigkeit des Zweckes entgegen. Man sieht diese Scheidung deutlich, wenn nun, wie bei den Stoikern[1], die Richtung sich bekundet, beide in eine letzte Einheit zusammenzufassen. Die wirkenden Ursachen dienen dem Zweck. Das Fatum wird zur Providenz, die εἱμαρμένη zur πρόνοια, beide sind eins. Das Fatum ist nun die vernünftige Nothwendigkeit, und sein Begriff hat dadurch die höchste Stufe erreicht. Allen denjenigen Systemen muss er fremd und fern bleiben, welche nur wirkende Ursachen und keinen Gedanken im Grunde der Dinge, keine Idee anerkennen. In diesem höhern Sinne setzt z. B. Tacitus (annal. VI, 22)[2]) dem Fatum die *fors*, der Nothwendigkeit das Ungefähr gegenüber.

Aber die grosse Idee dieser Einheit wird leichter im Allgemeinen gefasst, als im Besondern vollzogen. Denn wenn die Betrachtung fragt, wie die Einigung dieses Gegensatzes im göttlichen Wesen vorgehe: so sehen wir in ein Dunkel hinein, das nur von einigen menschlichen Analogien ein Licht empfängt. Auf der

1) Stobaeus ecl. phys. I. p. 180. Diog. Laert. VII, 149.

2) Tacit. annal. VI, 22. Sed mihi haec ac talia audienti in incerto iudicium est, fatone res mortalium et necessitate immutabili an forte volvantur.

einen Seite, scheint es, liegt in dem Zweck Willen, im dem Willen Freiheit, und daher in der vernünftigen Nothwendigkeit der Wille und die Freiheit Gottes. Aber von der andern Seite ist in der wirkenden Ursache, die dem Zweck soll unterworfen werden, eigenes Wesen, und es giebt keine Macht über sie, als durch ihr eigenes Wesen; der Wille erscheint daher sammt dem Zweck beschränkt und nicht frei. Es fragt sich also überhaupt, wie weit die wirkende Ursache vom Zweck oder der Zweck von der wirkenden Ursache, wie weit die Natur der Dinge von dem Willen oder der Wille von der Natur der Dinge; wie weit das Nothwendige von dem Freien oder das Freie von dem Nothwendigen bestimmt werde. Man kann sich allerdings mit seinen Gedanken in eine metaphysische Höhe erheben, wo der Unterschied zusammenfliesst und das Eine gleich dem Andern und keins dem Andern fremd erscheint. Aber wenn unserm Blick der Unterschied verschwindet, so hört er doch nicht auf da zu sein. Den Alten sind diese Schwierigkeiten nicht entgangen, und sie kehren, wenn auch in etwas veränderter Gestalt, bei tiefsinnigen christlichen Theologen wieder.

Man kann den Anfang dieses innern Widerstreites bereits da finden, wo der griechische Geist, wie im Homer, anfängt, das Wesen der Götter mit der an den menschlichen Dingen erstarkten Deutlichkeit zu denken. Die Götter sind als Personen Wille; sie stellen uns zunächst das Freie dar, das für die Welt, für die Menschen Nothwendigkeit wird. Aber sie selbst erkennen an vielen Stellen ausser sich eine Nothwendigkeit an (*αἶσα*, *μοῖρα*, *μόρος*), die ihnen gegenüber steht. Im Homer schwankt noch die Vorstellung. Ein grosser Theil dieser Nothwendigkeit, welche ausser den einzelnen Göttern liegt, ist eine Folge ihrer Vielheit; da sie sich gegenseitig be-

schränken und keiner von ihnen die ganze Nothwendigkeit vertritt. Ueberhaupt ist das Verhängniss selbst, das Strengste, das es giebt, doch noch nicht streng gedacht, wenn selbst Zeus, der mächtigste der Götter, fürchtet, dass Achilleus im Zorn über des Patroklus Tod, wenn die Götter nicht hinzutreten, Ilions Mauer auch gegen das Schicksal verwüste (ὑπὲρ μόρον, Il. XX, 30). Der Glaube an die freie und gegenwärtige Kraft des Helden überwiegt hier selbst den Glauben an die gedachte Nothwendigkeit.

Aber schon einer der sieben Weisen spricht den Gegensatz klar aus. Pittakus aus Mytilene fasst ihn in den Spruch: „mit der Nothwendigkeit kämpfen selbst Götter nicht“ [1]. Dem durch ihr Orakel getäuschten Krösus antwortet die Pythia beim Herodot: „dem zugetheilten Verhängniss ist selbst einem Gotte zu entfliehen unmöglich“ [2].

Was in diesen Ausdrücken noch als eine äussere dem Gott fremde Nothwendigkeit erscheint, das giebt sich bald bei tieferer Auffassung als eine innere Nothwendigkeit im göttlichen Wesen selbst kund. Es ist eigentlich derselbe Gegensatz, nur nach innen verlegt, auf welchen Plato's Gott, wenn er die Idee in der Materie ausprägt, nach aussen stösst. Im Timaeus tritt dem Göttlichen (θεῖον), das von der Idee des Guten bestimmt ist, das Nothwendige (ἀναγκαῖον) gegenüber, der Zwang der vorgefundenen Materie. Daher bildet der neidlose Gott die Welt zum Ebenbild seines sich selbst genügenden, vollkommenen Wesens nur nach Möglichkeit [3]. Der göttliche Verstand beredet die Nothwendigkeit das Meiste

1) Diog. Laert. I. 77. ἀνάγκᾳ δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται.

2) Herodot. I, 91. τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγέειν καὶ θεῷ.

3) κατὰ δύναμιν. Tim. p. 30 a.

des Werdenden zum Besten zu führen [1]). Die Nothwendigkeit beschränkt nach dieser Darstellung wie die vorgefundene den weltbildenden Gott; und wenn die verständige Beredung sie dahin bringt, dass sie zum Mittel und zur Mitursache (*συναίτιον*) werde: so ist das doch der Sinn einer jeden Beredung, dass sie in das eigene Beste, in das eigene Wesen dessen, der beredet wird, eingeht und daraus ihre Kraft nimmt. Insofern ist auch hier das Göttliche aus dem Nothwendigen, das *θεῖον* aus der Natur des ihm gegenüberstehenden *ἀναγκαῖον* mitbestimmt. Was in dieser Unterwerfung des Nothwendigen unter das Göttliche zunächst real dargestellt ist, das muss in der vorbildenden Idee vorangehen. Indem die Nothwendigkeit, die im Wesen des Materiellen liegt, dergestalt aus sich heraus gefasst und gleichsam berechnet wird (der Timaeus selbst giebt uns ein Beispiel dieser göttlichen Arithmetik und Geometrie): bindet sie von dieser Seite den freien Gott.

Es ist allerdings eine Schwierigkeit, die Materie neben die Idee, ja gegen die Idee zu stellen. Aber es scheint noch in sich widersprechender zu sein, dem blos Negativen, dem absoluten Nichtseienden eine so positive Kraft beizulegen, als Plato der Materie; denn sie widersteht dem bildenden Gott, und nur weil sie etwas Positives ist, das widerstehen kann, wird sie, dem Guten untergeordnet, zur helfenden Mitursache. An den verschiedensten Stellen prägt Plato den Begriff des *συναίτιον* in dem positiven Sinne der geforderten Bedingung aus, ohne welche sich die Idee nicht verwirklichen kann [2]). Das

1) Timaeus p. 48 a. vgl. p. 68 e.

2) Man vgl. das *συναίτιον* im Tim. p. 46 d. p. 76 d. mit politic. p. 281 d. p. 289 c. und Phaed. p. 99 b. *ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο, ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ*

zwingende Nothwendige und die helfende Mitursache hängen genau zusammen; denn nur das, was eine Kraft hat, taugt zum Dienst. Das ἕτερον ist insofern eine eigene Natur, in der Idee im μέγα καὶ μικρὸν vorgebildet.

Wenn man um der speculativen Einheit willen im Timaeus die vorgefundene unordentlich bewegte Materie nur für eine Einkleidung der Darstellung, nur für ein Zugeständniss an die leichtere Vorstellung halten und daher die Materie als das Nichtseiende nur für einen Schein der Verhältnisse unter den Ideen erklären will, indem die logische Unterordnung durch den Gedanken als ein Nacheinander und Nebeneinander erscheine, oder auch für eine Vermischung der Ideen unter einander: so trägt diese idealistische Wegerklärung, abgesehen von ihren innern Schwierigkeiten, für unsern Zweck wenig oder nichts aus. Man wird den äussern Gegensatz los und behält ihn als einen innern. Denn die unvermeidlichen Beziehungen der Ideen zu einander, die im Wesen der Sache gegründete Unterordnung und Nebenordnung, ferner das mathematische Element im Idealen bleiben als das Nothwendige, das nur so und nicht anders zu denken ist.

Vielleicht ist es in dieser Hinsicht nicht ohne Bedeutung, dass im Phaedrus die Ideen unabhängig und für sich in den überhimmlischen Ort gestellt sind und die Götter zur Anschauung zu ihnen hinaufziehen. Der göttliche Verstand macht nicht durch seine Macht Willkür-

ἂν ποτ' εἴη αἴτιον. Die Kritik, welche Plato in der letzten Stelle am Anaxagoras übt, bekundet am deutlichsten das Verhältniss, in welchem Plato die Materie will gedacht wissen, und im Timaeus, der eine positive Ausführung dieser negativen Kritik ist, sind Rückbeziehungen auf diese Erörterung des Phaedon kaum zu verkennen. Vgl. die angeführten Stellen Tim. p. 46 d. p. 76 d.

liches zu Nothwendigem, sondern das an sich Nothwendige ist das Wesen seines Gedankens.

Wenn nun nach demselben Mythos der göttliche Verstand sich an der Anschauung der unwandelbaren, also nothwendigen Urbilder labt, so ist in der Labung die Lust des eigenen Wesens und Lebens und im eigenen Wesen die Freiheit ausgedrückt.

Wo Aristoteles den göttlichen Verstand als ein Denken des Denkens[1]) beschreibt, so dass er sich nur selbst denke und kein fremder Gegenstand über ihn Herr sei: da will er ihn in der Freiheit seiner eigenen Genüge fassen. Aber diese Natur Gottes ist an sich selbst gebunden, wie der Verlauf dieser Stellen deutlich zeigt. Der göttliche Verstand kann nichts Anderes denken, als sich selbst; denn alles Andere ist schlechter als er selbst und er würde also, wenn er Anderes dächte, Schlechteres denken, — was unmöglich ist.

Von einem nothwendigen Ursprung, sagt Aristoteles (metaph. XII, 7), hängt der Himmel und die Natur ab, und er versteht unter dem Nothwendigen das Nothwendige schlechthin, das erste Nothwendige, das nicht um eines Andern willen da ist; oder wie Aristoteles an einer andern Stelle (eth. Nic. I, 12) Gott und das Gute erklärt, es ist das Letzte, worauf sich alles übrige bezieht, es selber aber auf nichts; und ein solches Nothwendiges, das nur auf sich beruht, kann auch im aristotelischen Sinne als frei bezeichnet werden (vgl. metaph. I, 2. p. 982 b 26); es ist Thätigkeit schlechthin (ἐνέργεια) vor aller passiven Möglichkeit (δύναμις)[2]). Dies Nothwendige ist ferner das Einfache (ἁπλοῦν), inwiefern das Einfache, welches keine Vielheit in sich trägt, sich nicht

1) metaphys. XII, 9. νόησις νοήσεως νόησις und vgl. magn. mor. II, 15.
2) metaphys. IX, 8. 9. namentlich p. 1050 b 18.

anders verhalten kann. Gottes Natur ist das Einfache und sein Denken und seine Lust bewegt sich im Einfachen [1]. Wenn die Dinge nach diesem unbewegten Eins, das da bewegt, gezogen werden, so empfangen sie von ihm, kann man schliessen, die Einheit. Aber Aristoteles sagt uns nirgends, wie denn in den Gedanken des Einfachen, der wie im Kreise [2]) nur sich selbst denkt, die Mannigfaltigkeit komme oder aus ihm hervorgehe. Und doch ist die volle Nothwendigkeit erst da, wo die Einheit in der Mannigfaltigkeit sich offenbart. Wenn Aristoteles in einer andern Stelle (XII, 10) Gott als den Ursprung der Ordnung in der Welt bezeichnet gleich dem Feldherrn, der die Ordnung im Heere ist: so ist darin die Einheit mitten im Vielen und das Viele im Zusammenhang mit dem Einen aufgefasst. Aber Aristoteles sagt uns nicht wie diese Einigung im göttlichen Denken geschehe.

Was Plato in dem Bilde andeutet, dass der göttliche Verstand das Nothwendige beherrsche, indem er es berede, das Werdende zum Besten zu führen: das spricht Aristoteles eigentlicher und bestimmter aus, indem er nach der wissenschaftlichen Analogie einer geometrischen Aufgabe den Begriff des aus der Voraussetzung Nothwendigen ausbildet [3]) d. h. der nothwendigen Bedingungen, ohne welche der vorausgesetzte Zweck sich nicht verwirklichen lässt, so dass in diesem Begriff der fordernde Gedanke seine Nothwendigkeit in die geforderten Mittel hineinführt, aber auch umgekehrt die nothwendige Natur der Mittel den Gedanken, wenn er nicht leer bleiben soll, bedingt. Aber Aristoteles geht in diese Frage der Wechselwirkung nicht ein; er untersucht nicht, wie weit im letzten Ursprung der Gedanke die nothwen-

1) eth. Nic. VII, 15.
2) vgl. d. anim. I, 3. p. 407 a 20.
3) τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον phys. II, 9 d. part. anim. I, 1.

dige Natur der Bedingungen oder umgekehrt die nothwendige Natur der Bedingungen den freien Gedanken bestimmt habe. Der metaphysische Begriff des Absoluten ist von ihm nicht bis auf diesen letzten Punkt geführt worden[1]).

Wenn Aristoteles den *νοῦς* als den Endzweck fasst, der unbewegt alles bewegt, als die ewige Einheit, die der Grund der Ordnung ist[2]): so ist es schwer, diese Vorstellung von der Berührung mit der Nothwendigkeit, inwiefern sie im Wesen der Dinge liegt, fern zu halten. Aristoteles äussert sich über diese Schwierigkeit nicht, aber dass er sie kennt, beweist jene Stelle[3]), in welcher er sich bemüht, das Bewegende der Welt, das Unbewegte, das da bewegt, so darzustellen, dass es das Bewegbare berühre, ohne von ihm berührt zu werden.

Im Allgemeinen mag die bezeichnete philosophische Aufgabe in der Frage, die Aristoteles in der Metaphysik aufwirft[4]), wieder gefunden werden, ob dem göttlichen Verstande nach dem Denken oder dem Gedachtwerden, nach der Thätigkeit oder dem Gegenstande, das Vollkommne beiwohne. Aristoteles fasst diese Alternative in Eins zusammen, indem er auf das stofflose Denken hinweist, in welchem Denken und Gegenstand dasselbe sind. Aber diese allgemeine Lösung reicht nicht aus, da es darauf ankommen würde, das schöpferische Denken in die Elemente der Begriffe zu verfolgen, durch welche es gebunden ist, oder in die Motive, durch welche es sich selbst bindet.

Wir erläutern, was wir vermissen, durch eine Gestalt dieser Frage in der neuern Philosophie.

1) Vgl. eine verwandte Betrachtung bei Chr. A. Brandis Aristoteles S. 710 f.

2) metaphys. XII, 8. XII, 10.

3) d. gen. et corr. I, 6. geg. d. Ende.

4) metaphys. XII, 9. p. 1074 b 36.

In der neuern Philosophie ist dieser Gegensatz des Nothwendigen und Freien im göttlichen Wesen besonders in der logischen Frage aufgefasst, wie sich die s. g. ewigen Wahrheiten (veritates aeternae) z. B. die mathematischen zum göttlichen Willen verhalten. Cartesius suchte noch einmal — wir sehen darin vielleicht eine Nachwirkung des Augustin — die ganze Nothwendigkeit in dem göttlichen Willen zu beschliessen. Indem er folgerichtig auch die s. g. ewigen Wahrheiten von dem göttlichen Willen abhängig machte (sie sind nothwendig, weil Gott es will): behauptete er kühn, es habe Gott frei gestanden, es unwahr zu machen, dass in einem Kreise die Radien sich gleich seien. Das logische Wesen des Begriffs stand mit einem solchen Willen in Widerspruch. Wenn der Kreis nur dadurch in seinem Wesen entsteht, dass der Radius in seiner Bewegung um den Mittelpunkt sich gleich bleibt: so ist im Kreise die Möglichkeit, dass die Radien sich nicht gleich seien, undenkbar. Die Consequenz des hervorbringenden Grundes lässt sich durch keinen Willen hemmen und das Wesen ist Consequenz des Grundes. Das Beispiel ist einfach, aber es gilt für das ganze grosse Gebiet des Mathematischen. Spinoza verwandelte daher lieber umgekehrt den Willen Gottes in mathematische Nothwendigkeit[1]). Leibniz band seine Harmonie der Welt, welche er im Wesen Gottes zusammenfasste, an die nothwendigen Elemente, die im Wesen der Dinge z. B. in den Zahlen liegen, und die ewigen Wahrheiten, wie die mathematischen, wie selbst die Gerechtigkeit als in den Verhältnissen der Dinge gegründet, sind ihm vom göttlichen Willen unabhängig[2]).

---

1) Cartes. epist. 110. resp. 5. ad med. 5. vgl. Spinoza eth. I, 33. schol. 2.

2) S. unten den Brief Leibnizens de fato, Leibniz observationes

In der neuern Philosophie hat dieser Gegensatz, auch abgesehen von der theologischen Antinomie der Praescienz und Praedestination, die schon in Augustin hervortritt, eine besondere Schärfe erreicht. An der Einigung wird noch immer als einem metaphysischen Problem gearbeitet.

In der Stoa erscheint der Gegensatz der Nothwendigkeit und Freiheit, inwiefern er sich auf das menschliche Handeln bezieht, in vollster Schärfe. Aber die metaphysische Frage, wie sich beide im Wesen Gottes zu einander verhalten, tritt in ihrer Weltanschauung eines organischen und ethischen Pantheismus zurück. Wenigstens reichen unsere Nachrichten für einen tiefern Blick in den Zusammenhang nicht aus. In dem Gott der Stoiker fallen Freiheit und Nothwendigkeit zusammen; denn das Nothwendige ist sein Wille [1]) und er heisst darum Nothwendigkeit (ἀνάγκη) [2]). Als das Weltganze hat er alles in sich und ist insofern frei, während er für die Theile Nothwendigkeit ist [3]). Das Verständniss des Zusammenhangs zwischen dem Willen und dem Nothwendigen in Gott würde erst da beginnen, wo es klar würde, wie der göttliche Gedanke und der materielle Träger desselben (πῦρ τεχνικόν, πνεῦμα) eins werden, so dass die Consequenz des göttlichen Gedankens zugleich die wirkende Natur dieser Kraft ist. Bei den Stoikern

---

de principiis iuris bei Dutens IV, 3. p. 273. Vgl. Hug. Grotius de iure belli et pacis I, 1. 10. 5.

1) vgl. Seneca de provid. 5. ille ipse omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit.

2) Phaedr. fragm. vol. 2. καὶ οὕτως ἀνάλογον ὀνομάζεσθαι (wie statt εὐνάζεσθαι zu lesen ist) τὸν Δία καὶ τὴν κοινὴν πάντων Φύσιν καὶ Εἱμαρμένην καὶ Ἀνάγκην καὶ τὴν αὐτὴν εἶναι.

3) Manil. II, 114. Materiaeque datum est cogi, sed cogere mundo.

wird die entgegengesetzte Schwierigkeit als bei Aristoteles entstehen; denn sie nehmen den göttlichen Verstand im Stoff und nicht als ein reines und einfaches Princip, sondern als aus Anderem und durch Anderes thätig [1]).

Die Neu-Platoniker drängen auf die Anschauung des Einen und in der Poesie ihrer Metaphysik spielt auch die Darstellung des freien und doch nothwendigen Gottes eine Rolle. In dieser Beziehung ist insbesondere Plotins Schrift über die Freiheit und den Willen des Einen merkwürdig (enn. VI, 8) [2]). Wenn nun das Eine darum gesetzt wird, damit es etwas gebe, was selbst gegensatzlos über dem Gegensatz des Denkens und Wollens stehe, wenn in diesem Einen, das wiederum die einfache Natur ist (c. 4), Natur und Wille (c. 13), Nothwendigkeit und Freiheit (c. 9 vgl. c. 11), das Nothwendige und das Gute (c. 9) zusammenfallen: so zeigt uns diese Darstellung eigentlich nur den Trieb des Problems, nur den Drang zur Einheit des Gegensatzes, aber keine anschauliche Lösung; denn wo die Unterschiede schwinden, hört der unterscheidende Gedanke auf. Das gegensatzlose Eine ist zwar als das Absolute gesetzt, aber die Vorstellung seines Wesens ist nicht vollzogen. Von einer solchen reinen Identität, wie sie auch in der deutschen Philosophie wieder erstanden ist, kann keine bestimmte Richtung ausgehen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie reine Identität ist. Einer Philosophie, in welcher der Begriff des Organischen, ferner des Ethischen volle Bedeutung hat, und welche daher in ihrem Grunde eines bestimmenden, das Ganze tragenden Ge-

1) Plutarch. de communib. notit. c. 48. νοῦν ἐν ὕλῃ ποιοῦντες οὐ καθαρὸν οὐδὲ ἁπλοῦν οὐδὲ ἀσύνθετον (gegen die Bestimmungen der aristotelischen Metaphysik gerichtet) ἀλλ' ἐξ ἑτέρου καὶ δι' ἑτέρου ἀποφαίνουσι.

2) περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός.

dankens bedarf, entspricht ein solches gegensatzloses, ununterschiedenes Sein als Ursprung keineswegs.

Wenn es nur auf den Ausdruck der gesetzten Einheit ankommen sollte, dann ziehen wir vielleicht der neuplatonischen Dialektik ein einzelnes Wort des Heraklit vor. Jene Nothwendigkeit, welche die Sonne in ihren Grenzen erhält, von den Erinnyen bewacht, springt bei Heraklit kühn ins Gegentheil um, wie sein Sein ins Nicht-Sein. Denn wenn er sich zum Willen des Weltbildenden Zeus erhebt, dann ist die mächtige Nothwendigkeit nur ein Spiel seines Willens: „das ist ein göttliches Spiel, und solches Spiel spielt Zeus". Was der Natur Nothwendigkeit ist, das ist dem Gotte ein Spiel, und dieses Spiel ist im Sinne des Heraklit kein Ausdruck des Zufalls, sondern Ausdruck der Leichtigkeit und Lust, also der Freiheit.

Freiheit und Nothwendigkeit als ein Gegensatz im göttlichen Wesen selbst bleibt zunächst eine theoretische Frage, in die Tiefe der letzten Einheit zurückgehend, welche zur Noth auf sich beruhen kann, wenn sich die Betrachtung ins Endliche zurückwendet, in das eigentliche und nächste Gebiet der Begriffe. Aber in der menschlichen Sphäre hatte der Gedanke des Fatums einen Stachel, der nicht ruhen noch rasten liess. Denn der Mensch, aus seinem Wesen thätig, glaubt an seine eigene Causalität, während doch die Kette der Ursachen sie bindet und das Eigene so zusammendrückt, dass es verschwindet. In der durchgeführten Nothwendigkeit der wirkenden Ursachen ist er selbst nur ein Gethanes und kein Thuender. Begriffe wie Schuld und Verdienst werden zum Schein; denn der Mensch spielt nur eine fremde Causalität ab, die sich in ihm fortsetzt. Dagegen bedarf der Mensch in der sittlichen Vertiefung des eigenen Selbst, so wie in der sittlichen Beurtheilung Anderer der Voraussetzung der Freiheit. Verfolgen wir nun in

der griechischen Philosophie dies unumgängliche Motiv der Betrachtung.

Zunächst erhob sich ausserhalb der Philosophie das sich befreiende Bewusstsein gegen den dumpfen Glauben an ein blindes Fatum, wie es die gemeine Vorstellung durchzog. In diesem Sinne erklären sich schon die Dichter, wie z. B. Aeschylus, wenn er in den Eumeniden [1]) sagt: ohne Nothwendigkeit, wer gerecht ist, wird nicht unselig sein. Ein verwandter Sinn liegt wahrscheinlich in dem Ausspruch des tiefsinnigen Heraklit: *τὸ ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*. Der selbsterworbene Charakter ist dem Menschen ein das Leben bestimmender Gott.

Die griechische Philosophie vor Sokrates bietet wenig ethische Ausführungen, nur einzelne Ansätze oder zerstreute Aussprüche. Zur Zeit der Sophisten lösten sich die Bande der gemeinsamen ethischen Begriffe. Wo der Mensch das Maass der Dinge wird, wie Protagoras wollte, wo die Lehre anderer von entgegengesetzten Punkten auf dasselbe Ergebniss hinausläuft, da herrscht zwar kein Fatum, aber auch überall kein erkanntes Gesetz, nur die menschliche Willkür, die nun gerade so blind wird, als zuvor das Fatum war. Wenn Sokrates auf dem Grunde einer Weltanschauung, deren Wesen die göttliche Providenz war, mit der Kunst seiner reflectirenden Dialektik die Züge des Allgemeinen, welche dem sittlichen Wesen des Menschen zum Grunde liegen, zum lebendigen Bewusstsein brachte, wenn er den durch die Sophisten entleerten und entäusserten Menschen durch die Hervorhebung des Allgemeinen zu sich zurückführte: so gab er ihm den bessern Glauben an sich selbst wieder. Ihm ist die metaphysische Frage fremd. Aber wenn er in seinen Gesprächen den Menschen durch den bessern

---

1) Eum. v. 539. *ἑκὼν δ᾽ ἀνάγκας ἄτερ δίκαιος ὢν οὐκ ἄνολβος ἔσται.*

Theil in ihm zum Siege über den schlechtern führt, wenn er ihn durch sich selbst über sich selbst erhebt: so sucht er die Springfedern der Handlungen in dem Menschen und setzt sie aus dessen eigenstem Wesen in Bewegung. Er thut das offenbar in der Voraussetzung, dass der Mensch und kein Zwang fremder Causalität Grund seiner Handlung sei. Er thut es im unbefangenen Glauben an das, was später die Freiheit des Willens genannt ist. Sokrates verschmäht, so weit wir seine Gespräche verfolgen können, die metaphysische Erörterung, aber er leistet mehr als eine solche. Inwiefern praktisch Freiheit Selbstbeherrschung ist, bethätigt er sie in seinem Wesen und seiner Erscheinung. Wenn von ihm her, dem Manne aus Einem Stücke, die „sokratische Stärke" (ἰσχὺς Σωκρατικὴ) wie sprichwörtlich wurde, wenn selbst noch ein entartender Schüler mitten in der unsokratischen Lehre der Lust die sokratische Richtung festhielt, die Lust zu besitzen und nicht von ihr besessen zu werden (ἔχειν, οὐκ ἔχεσθαι): so sieht man, wie Sokrates praktisch in seinen Schülern das zur Geltung brachte, um dessen willen man noch in neuerer Zeit theoretisch die Freiheit postulirte. Der Mensch muss, um dem Allgemeinen folgen zu können, es in seiner Macht haben, von der Gewalt seines besondern Lebens, von Lust und Unlust, von Furcht und Hoffnung unabhängig zu sein. Sokrates sah in der Möglichkeit des bessern Wissens auch diese Möglichkeit des bessern Wollens; denn niemand ist freiwillig schlecht. Man braucht nur, lehrt er in schöner, obwol voreiliger Zuversicht, das Rechte zu wissen, um das Rechte zu thun. Das Wissen ist ihm diese Macht, ohne welche der Mensch wie ein Sklav von seinen Begierden umhergezogen wird.

Das Gemeinschaftliche, das Sokrates durch die Induction und Analogie seiner Gespräche in dem Bewusst-

sein der Menschen weckte und zu einer Einheit verband, um im Concreten das Sittliche mit seinem Gesetz zu beleuchten, erschien durch Plato in höherer Gestalt als die ursprünglich zum Grunde liegende Idee. Und die Idee erscheint nicht blos im Wesen des Menschen, sondern im Weltall und allen seinen Gliedern. Die Welt ist ein in sich vollkommenes organisches Ganze und seine Glieder sind wiederum organische Ganze; oder wie Plato lebendiger sich ausdrückt, die Welt ist ein beseeltes und vernünftiges ζῷον und seine Theile sind wiederum ζῷα. Der Mensch, dessen Seele in ihren Theilen und Bewegungen die Weltseele im Kleinen darstellt, ist, so weit es im Theile sein kann, ein Ebenbild jenes vollendeten ζῷον, nach seiner Idee gestaltet. Es stammt also der Mench aus der Idee und ist darum zu der Idee hingerichtet. Wenn nun die Idee das Göttliche ist, wenn auch die Idee des Menschen ein Glied an jener Selbstoffenbarung des neidlosen Gottes ist, der da will, dass die Welt ihm so ähnlich als möglich werde: so erklärt sich in diesem Zusammenhang der Sinn des platonischen Wortes, dass sich der Mensch Gott ähnlich machen solle nach Möglichkeit.

Plato führte auf diesem Wege die Ethik in die Tiefe seiner Metaphysik, aber auch in jene Schwierigkeiten derselben, welche allenthalben da entstehen, wo sich die allgemeine Idee im Besondern vollziehen und wo sich die Idee als der göttliche Gedanke in der Materie verwirklichen soll. Der Dualismus, welcher sich, wie wir oben berührten, mitten im göttlichen Princip aufthat, wiederholt sich auf ähnliche Weise hier auf dem Gebiet des Menschlichen. Wenn dem Wesen des Menschen überhaupt, so muss folgerecht auch dem Wesen des Einzelnen eine Idee zum Grunde liegen und dieser Idee gemäss muss sich die leibliche Natur, das ganze indi-

viduelle Dasein gestalten. Und wiederum, wenn das sittlich Gute vom Sokrates her den tiefsten Trieb der platonischen Speculation bildet, so muss in dieser Idee, welche zunächst Ausfluss des göttlichen Wesens ist, dennoch, inwiefern sie nun Idee des Einzellebens wird, das Selbst des Menschen seinen Antheil haben. Die Auffassung beider Aufgaben hüllt Plato in zwei Mythen, welche ungeachtet der verschiedenen Form eine analoge Richtung haben. Wenn nun an diesem Punkt das Freie im Menschen, das sein Selbst bildet, mit dem Nothwendigen zusammentrifft, inwiefern das Nothwendige theils in der Idee liegt, die vom Göttlichen her das Menschliche bestimmt, theils in der Verwirklichung, die durch die Bedingungen des Materiellen vollzogen wird: so werden wir bei Plato für die Lösung der Frage mehr Andeutung im Bilde, als Durchführung eines eigentlichen Begriffs finden, aber immer das bedeutende tiefsinnige Vorspiel für neuere Anschauungsweisen desselben Problems.

Plato sättigt sich gern am Bilde, indem er es ausmalt und über die festen Grundzüge des Begriffs hinaus wie mit dem Zauber des Mährchens ausführt. Wir lassen indessen das Beiwerk, welches gerade die Quelle mannigfaltiger Deutungen ist, und heben nur diejenigen Seiten heraus, auf welche es für unsern Zweck ankommt.

Im Phaedrus (p. 246 ff.) wird uns in dem Mythos des Umzugs, den in grossen Zwischenräumen der Zeit die Götter und ihnen folgend die noch vom Leibe unbelasteten Seelen nach dem überhimmlischen Raume halten, um sich dort an der Anschauung des wahrhaft und ewig Seienden zu laben und dadurch ihr seliges Leben fortzusetzen, die Bestimmung der Seelen zur Erkenntniss und zum Leben nach der Erkenntniss beschrieben. Die Seele gleicht, sagt Plato, der zusammengewachsenen

Kraft eines befiederten Gespannes und seines Führers. Die Kraft des Gefieders besteht darin, das Schwere emporzuheben und hinaufzuziehen, wo das Geschlecht der Götter wohnt. Wenn aber die Seele sich nicht mehr in der Anschauung des Göttlichen zu erhalten vermag, verliert sie die Schwingen und schwebt dahin, bis sie ein Festes ergreift und einen irdischen Leib zur Wohnung nimmt. Der Führer des Gespannes (die Vernunft der Seele) strebt zum Göttlichen empor. Aber die Lenkung der Rosse ist schwierig, und es bedarf der standhaften Kraft, um den Göttern zu folgen. Das eine Ross ist träge und zieht, wie die Begierden, zur Erde herab; und nur das andere, das edele, unterstützt, wie der Muth, den Führer. Indem die Rosse sich sträuben und nicht hinan wollen, entsteht ein Getümmel und Streit und nur wenigen gelingt es, das Gespann zu zwingen, so dass sie den Göttern nach, in den überhimmlischen Ort gelangen, und dort das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen, jene Gerechtigkeit und Wahrheit und Wissenschaft, welche kein Werden und keinen Wandel haben, mit der Vernunft beschauen. Die Seelen, welche dies erreichen, bleiben unversehrt und leiden, so lange sie dem Gotte folgen und das Wahre erblicken, bis zum nächsten Umzug keinen Schaden. Es ist das der Adrasteia Gesetz. Aber wenn die Seele, unvermögend das Wahre zu erreichen, nichts sieht, wenn sie, von Vergessenheit und Trägheit übernommen, die Schwingen verliert und zur Erde fällt: dann ist ihr gesetzt, je nachdem sie früher mehr oder weniger schauete, in den bessern oder schlechtern Keim eines Menschen einzugehen; die am meisten geschauet hat, in den Keim eines Mannes, der weise ist oder dem Schönen ergeben, oder den Musen freund und der Liebe vertrauet, die zweite in den Keim eines gesetzlichen Königs oder eines kriegserfahrenen und der Re-

gierung kundigen; die dritte in den Keim eines Staatsmanns oder eines Verwaltenden oder eines Gewerbetreibenden; die vierte in einen solchen, welcher bildende Leibesübungen betreiben oder sich mit Heilung des Leibes befassen wird; die fünfte wird ihr Leben in Weissagungen und geweihten Geheimnissen hinbringen; die sechste wird eine dichterische Natur sein oder ihr wird sonst eine Art der Darstellung gemäss sein; der siebenten wird ein ländliches oder handarbeitendes Leben entsprechen; der achten ein sophistisches oder volksschmeichelndes; der neunten ein tyrannisches. Unter allen diesen nun erhält, wer gerecht gelebt hat, ein besseres Theil, wer ungerecht, ein schlechteres. An dies Letzte schliesst sich dann in dem Mythos die Büssung und selbst eine Seelenwanderung an.

Wir stellen dieser Erzählung den Mythos im 10ten Buche des Staats (p. 614 ff.) zur Seite. Der Pamphylier Er, der Sohn des Armenios, in einer Schlacht gefallen, kehrt, da er am zwölften Tage bestattet werden soll, von den Richtern der Unterwelt wie ein Prophet zurückgesandt, ins Leben zurück und verkündet, was er gesehen hat. Der Spruch der Richter habe die Gerechten und Ungerechten geschieden und jenen den Weg rechts in den Himmel, diesen den Weg links nach unten gewiesen. Auf dieselbe Wiese, wo dies geschehn, seien andere Seelen von ihrer tausendjährigen Wanderung zurückgekommen, die ungerechten von den Oertern ihrer mannigfaltigen Busse, die gerechten von dem empfangenen Lohn; die einen hätten von der furchtbaren Strafe, die andern von der erfahrenen Erquickung erzählt. Nachdem aber jedesmal den Seelen auf der Wiese sieben Tage verstrichen, müssten sie am achten aufbrechen und wandern, und kämen am vierten Tage dahin, wo die Spindel der Nothwendigkeit befestigt ist, vermittelst deren die Sphären des

Himmels in Umschwung gesetzt werden. An ihr sässen, in die Bewegung der Sphären abwechselnd eingreifend, die bekränzten Töchter der Nothwendigkeit, die Mören Lachesis, Klotho und Atropos. Sobald die Seelen dort angekommen, seien aus der Lachesis Schooss Loose und Vorbilder verschiedenen Lebens genommen und ihnen der Spruch der Lachesis verkündet: „Eintägige Seelen! dem sterblichen Geschlecht beginnt nun ein neuer todbringender Umlauf, nicht euch wird ein Daemon erloosen, sondern ihr werdet einen Daemon wählen. Wer zuerst wählt, wähle zuerst das Leben, dem er dann mit Nothwendigkeit angehören wird. Die Tugend liegt herrenlos jedem bereit; je nachdem jeder sie ehrt oder verschmäht, wird er von ihr einen grössern oder geringern Theil haben. Die Schuld ist des Wählenden, Gott ist schuldlos" [1]). Die Einzelnen hätten gewählt bald in Thorheit, bald nach einseitigen Eindrücken des frühern Lebens, selten aus Einsicht. Nach der Loosung wären sie zu den Mören geführt, welche ihnen den erwählten Daemon des Lebens gegeben und das Geschick bestätigt hätten, bis sie vor dem Thron der Nothwendigkeit vorbei zu dem Feld der Lethe gekommen (παρὰ τὸν Ἀμέλητα ποταμόν) und aus dem Flusse Sorgles Vergessenheit getrunken hätten.

Beide Erzählungen gehören wesentlich zusammen. Wenn man die Einkleidung des Bildes abstreift, so bestimmt in beiden eine That ausser und vor der Zeit des Lebens, also eine ideale That, das zeitliche Leben. In einer solchen ursprünglichen That des Selbst, deren Entwickelung das zeitliche Leben ist, haben die Handlungen

1) ἀρετὴ ἀδέσποτον, — — αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος, — dergestalt für Plato's ideale Ethik charakteristisch, dass diese Worte die Unterschrift einer alten aufgefundenen Büste Platons bilden.

und Schicksale ihre Einheit. Beiden Erzählungen ist zunächst die negative Richtung gemeinsam, welche sich in den Worten, Gott ist schuldlos, bei Plato öfter wiederholt, nämlich der Kampf mit den Vorstellungen des begehrlichen Menschen, der alle Schuld von sich ab und auf Gott wirft, der Kampf gegen das gemeine Fatum, bei welchem weder der Glaube, dass Gott gut ist und ohne Neid und Zurückhaltung sein Wesen der Welt mittheilt, noch die sittliche Selbstbesinnung und Selbstverantwortung, zu welcher Plato, wie Sokrates, hinführt, zu bestehen vermag. In dem Mythos des platonischen Staats ist diese Grundthat des Lebens zunächst ethisch gefasst als Willensact, als Wahl, aber die Wahl richtet sich, wie man aus dem Verlauf sieht, nach Vorstellungen, nach einseitiger oder umsichtiger Einsicht. Im Phaedrus hingegen wird alles darein gesetzt, wie viel Kraft die Seele gehabt habe, um, standhaft gegen sich selbst, den Anblick des wahrhaft Seienden zu erreichen. Nach dem Maasse, wie die Seele einst die Ideen geschaut, wohnt ihr in diesem Leben die Erinnerung mächtig oder dunkel bei; nach demselben Maasse ist der Gang ihres Lebens, ihre zeitliche Geschichte bestimmt. Indessen ruht diese logische Grundthat auf einer ethischen Bedingung. Die widerspenstigen Rosse verhindern die Erhebung der Seele, die Anschauung des Wahren. Der Lenker der Seele muss sie bewältigen und hinauf treiben. Es ist zwar eine metaphysische Frage, wie es bei Plato komme, dass das Wesen der Seele, der göttlichen wie der menschlichen, wo sie vom Leibe frei und rein gefasst sind, ausser der Vernunft noch zwei Theile in sich trage, welche dem Eifer der Gefühle und den abwärts ziehenden Begierden entsprechen. Es muss die Antwort nach einem allgemeinen Zusammenhang in der homologen Bildung der Ideen gefunden werden, welche ausser dem Einen

der Materie entsprechend eine Zweiheit des Grossen und Kleinen enthält[1]). Indessen wird die Antwort noch zu allgemein sein. Der Mangel an Angemessenheit und Consequenz liegt in der Sache. Man setzt vorzeitlich ein reines Denken und ebenso eine reine ethische That, und uns fehlen doch die Bedingungen zu einem solchen Entwurf. Wir lassen diese innern Schwierigkeiten an diesem Orte auf sich beruhen und heben nur hervor, was deutlich im Bilde liegt. Die standhafte That, durch welche es der Vernunft in den frühern Umzügen gelang, die Idee zu schauen, ist die ethische Basis der idealen Erkenntniss. In dem Bilde ist das ganze Gespann beflügelt und der ganze Mensch muss sich erheben. Ebenso ist nach Plato die Wiedererinnerung, welche die Erkenntniss in diesem Leben darstellt, keine blos logische That, sondern nur der Reine kann das Reine berühren und der ganze Mensch muss sich zum Licht wenden. Wenn wir die beiden Erzählungen weiter verfolgen, so ist es, wie es im Phaedrus heisst, der Adrasteia Gesetz, dass nach dem Maass, nach dem Mehr oder Minder der einst erreichten idealen Anschauung auch die Keime des zeitlichen Lebens verschieden sind. Und in der andern Erzählung sitzen darum die Mören, die bestimmenden Göttinnen der menschlichen Schicksale, an der Spindel der Nothwendigkeit und greifen darum in die Bewegungen des Alls ein, um den erwählten Loosen entsprechend die Geschicke zu befestigen. In beiden Richtungen will Plato jene Uebereinstimmung des sittlichen Thuns und des äussern und innern Ergehens, welche dem philosophischen Geiste in dem Entwurf der Weltordnung so oft als ein Problem erschienen ist. Mit der eigensten That verbin-

1) K. F. Hermann de partibus animae immortalibus secundum Platonem. Goettingen 1850.

det Plato die äussere Nothwendigkeit; und wenn die Adrasteia als die unentfliehbare, als die unvermeidliche zunächst nur die Beschränkung der Freiheit ausdrückt, so schwebt doch dem Plato der Gedanke einer innern Verbindung wie einer durch die eigene That der Persönlichkeit selbstgezogenen Consequenz vor. Die Bilder des Mythos deuten auf eine innere Einheit der ethischen That und des physischen Weltlaufs hin. Das ist bei Plato die Bestimmung des Fatums.

Was durch den Mythos hindurch scheint, das lautet im 10ten Buch der Gesetze (p. 904) in mehr eigentlicher Sprache so: „die Seelen besitzen in sich selbst den Grund der Veränderung; aber sich verändernd gehen sie ihren Weg nach des Verhängnisses Ordnung und Gesetz (κατὰ τὴν τῆς εἱμαρμένης τάξιν καὶ νόμον)". Auch jener Zusammenhang zwischen dem Sittlichen und dem Schicksal der Seele ist in einem mehr innern Grunde der ganzen Weltordnung aufgefasst (p. 906). Indem wir, wie schon der Euthyphron sich ausdrückt (p. 13 c.), Diener der Götter sind zu einem Werke, das sie hervorbringen wollen, also Organ für die Idee, sind „Götter unsere Verbündete und wir selbst ein Besitzthum Gottes; uns verdirbt Ungerechtigkeit und Frevel mit Thorheit und uns erhält Gerechtigkeit und Maass mit Weisheit, wenn sie in den beseelten Kräften der Götter wohnen." Es liegt darin offenbar der Gedanke, dass das Gute das innerste Wesen der Seele und darum, wenn sie es übt, ihr Heil ist.

Man kann der Auffassung nach dem Mythos des Phaedrus und des Staates eine Stelle des Timaeus (p. 86) entgegenhalten, inwiefern ausdrücklich gesagt wird, dass die Seele wegen des Leibes viele Schlechtigkeit habe, die bösen und unordentlich bewegten Säfte des Leibes Krankheiten der Seele hervorbringen und die Schuld mehr

den Eltern als den Kindern zufalle. Auf den ersten Blick fallen allerdings solche Aeusserungen von der die Persönlichkeit erzeugenden, Gutes und Böses bedingenden Grundthat weit ab. Aber man darf nicht einseitig eine solche Stelle drängen und drücken. Im ganzen Timaeus, sowol bei der Bildung der Welt als des Menschen, ist es die wiederholt ausgesprochene Voraussetzung, dass die Seele, die Herrin, früher als der Leib sei und den Leib bestimme (vgl. p. 34). Daher müssen auch jene leiblichen Zustände zuletzt in den Grund der Seele zurückgehen und ursprünglich von dieser bedingt sein. Wir sind kein irdisches Geschöpf, sondern ein himmlisches, sagt ausdrücklich der Timaeus (p. 90), und wir müssen uns von der Erde zu dem erheben, was im Himmel, woher der Seele Ursprung stammt, verwandt ist.

Wenn zwar Plato auf diese Weise mit sich selbst übereinstimmt, so fragen wir, wie weit diese Auffassung der Sache genüge, für welche wir die philosophischen Motive hervorhoben.

Für den Charakter dieses Lebens wird die Ursache der Einheit in eine vorzeitliche That verlegt, in eine Grundthat, auf welcher unsere ganze Persönlichkeit ruhe. Durch eine solche Vorstellung wird freilich, worauf es Plato ankommt, das menschliche Leben dem blossen Wechsel und dem treibenden Flusse des Sinnlichen entrückt und für dasselbe ein bleibender Grund gesetzt. Aber der Grund selbst erscheint wie grundlos in sich und wie ausser Zusammenhang mit dem Lauf der Dinge.

Was das Erste betrifft, so wird im Phaedrus nur gesagt, dass der Götter Rosse und Führer alle gut sind und von gutem Geschlecht, die andern aber vermischt (p. 246), und ferner, dass zwar der Götter Gespann gleichschwebend und wohlgezügelt leicht dahingeht, aber

die andern mit Mühe. Die Natur der Seelen ist auf solche Weise wie eine vorgefundene Thatsache gegeben und nur in dieser gegebenen Natur liegt der Grund, warum es den Seelen misslingt, zur Anschauung der Idee vorzudringen. Es fehlt jede Ableitung dieser gegebenen Unterschiede aus einer höhern Idee; es fehlt der Grund in der ursprünglichen, das Leben bestimmenden That. Weil nun da, wo kein Grund ist, Zufall an die Stelle tritt, so liegt die Gefahr nahe, dass sich im Intelligibeln die Freiheit in Zufall verkehre. Es folgt, heisst es im Phaedrus, jedesmal den Göttern, wer will und kann; woher er aber will und kann, das beruht auf sich selbst. Vielleicht dürfte man, indem man dies Verhältniss in Plato betrachtet, schon vorgreifen und sagen: es kann keine Freiheit geben ohne Determinismus aus einem Grunde.

Was das Zweite betrifft, den Zusammenhang dieser vorzeitlichen That mit dem Lauf dieses Lebens, so ist er von Einer Seite nur äusserlich bestimmt, wie da, wo die Mören, welche die Spindel der Nothwendigkeit berühren, das erwählte Loos bestätigen.

In jener intelligibeln That ist für dieses Leben die Seele mit ihrem Thun und Leiden sich selbst Grund. Wenn dieser Gedanke in seiner Strenge festgehalten wird, so schliesst er die Einwirkung Anderer, die Erhebung und Umwandlung durch fremde Thätigkeit aus. Es fragt sich daher, wie Plato, der begeisterte Erzieher, der die Seelen durch richtige geistige Speise, durch Einflössung der richtigen Lust und Unlust, durch Ebenmaass in den Uebungen des Geistes und Leibes, zum Wesen ihrer Bestimmung und zur innern Harmonie ihrer Bewegungen zu führen bemüht ist, diesen Determinismus seiner Paedagogik mit jener selbstbestimmenden Grundthat vereinigen will. Plato hat sich die Frage in dieser Weise

nicht aufgeworfen. Die bildende Einwirkung ist ihm eine Thatsache und Plato weicht offenbar von der Strenge der Selbstbestimmung ab. Will man indessen die Erziehung an jene intelligibele That anknüpfen, so wird man bemerken, dass beide auf demselben Grunde ruhn, auf einer vorausgesetzten Einheit des Ethischen und Logischen. Die rechte Erziehung hat darum Kraft, weil sie aus dem eigenen Wesen der Seele heraus geschieht.

Im Phaedrus heisst es (p. 249): dass eine Seele, die niemals die Wahrheit erblickt hat, auch niemals in die menschliche Gestalt eingehen könne; denn der Mensch müsse das Allgemeine begreifen, welches aus vielen Wahrnehmungen zur Einheit auslaufe, durch das Denken zusammengefasst. Die Erziehung wendet sich nun an diese Grundbedingung des menschlichen Wesens, an die Erkenntniss. Wie man vergessene Vorstellungen wecken kann, so ist es ihre Aufgabe, die Selbstbesinnung auf die ursprüngliche That, auf die Anschauung des Wahren, lebendig zu machen und dadurch dem eigenen Wesen zu Hülfe zu kommen. Und wie einst das träge Ross dem Führer des Gespanns die Lenkung erschwerte, so erschwert in diesem Leben böse Lust und böse Unlust jene Selbstbesinnung. Die Erziehung sucht daher dies Hinderniss wegzuräumen und hilft insofern zur Befreiung des eigenen Wesens. Indessen wie sehr auch die richtige Erziehung in Einklang mit der ursprünglich selbstbestimmenden That handele: so muss man doch zugestehen, dass in diesem Vorgang neben der idealen Grundthat ein realer Determinismus hergehe.

Auf diese Weise gestalten sich in Plato die Begriffe der Nothwendigkeit und Freiheit. Dem idealen Entwurf mangelt eine consequente Durchführung im Realen.

Wenn Aristoteles Plato's Ideen für poetische Metaphern hält (wir dürfen dahin eine seiner polemischen

Aeusserungen [1]) ausdehnen): so sucht er ohne Frage statt des bildlichen den eigentlichen Ausdruck, statt des poetischen Wiederscheines die nackte und baare Wirklichkeit. Wie Aristoteles überhaupt dem Mythos der ältern Theologen abhold ist [2]), so schiebt er auch den platonischen bei Seite. Auch in dem Bereich unserer Frage thut sich der Gegensatz kund, den ein alter Erklärer [3]) mit den Worten bezeichnet: Plato sei Theolog, wenn er Physiolog sein wolle, und Aristoteles sei Physiolog, wenn Theolog. Wir treten in Aristoteles aus der Region der transscendenten Idee auf den Boden des Wirklichen.

An einen nothwendigen Ursprung ist der Himmel und die Natur geknüpft, sagt Aristoteles in der Metaphysik [4]), und dies Nothwendige, fährt er fort, ist weder fremde Gewalt noch Mittel für etwas Anderes, sondern es ist das in sich Erste und Einfache, der ursprüngliche Gegenstand des Denkens und Strebens, inwiefern beides auf eine letzte Einheit zurückgeht, das Gute als die ewige Thätigkeit, welche selbst unbewegt alles andere bewegt, der Ursprung und das Ziel, wohin alles geht und daher der Urquell der Ordnung [5]). Von diesem Ursprung, dem göttlichen *νοῦς*, geht Eine stetige Bewegung aus [6]); das All ist nicht zerrissen und episodisch, wie eine schlechte Tragoedie; und Vielherrschaft ist kein Gut [7]).

Diese Eine Bewegung offenbart sich zuerst in der Fixsternsphäre, welche dem göttlichen Princip zunächst

---

1) metaphys. I, 9. p. 991 a 20.
2) metaphys. III, 4. p. 1000 a 5 ff. u. sonst.
3) David z. d. Kategorien. s. schol. coll. p. 27 a 15.
4) metaphys. XII, 7. p. 1072 b 13. vgl. V, 5. p. 1015 b 11.
5) metaphys. XII, 10. p. 1075 a 14. XII, 8. p. 1074 a 35. IX, 8. p. 1050 a 7.
6) phys. V, 4. p. 228 a 20. meteorol. I, 2. p. 339 a 21.
7) metaph. XIV, 3. p. 1090 b 19. XII, 10. p. 1076 a 4.

liegt und in dem Gleichmaass ihres in sich zurückkehrenden Umschwunges das Ewige darstellt. Diese äusserste Sphäre herrscht dann dergestalt über die andern, dass diese ihre eigenthümlichen und entgegengesetzten Bewegungen nur in dem Maasse schneller vollziehen, als sie sich von der Fixsternsphäre entfernen [1]); und darum geht die Sphäre des Mondes zunächst über der in der Mitte ruhenden Erde am schnellsten. Während den Sphären die Kreisbewegung, die ewige und unwandelbare Bewegung zukommt, herrscht auf der Erde, dem Bereiche unter dem Monde, die Bewegung vom festen Mittelpunkt zum Umkreis und umgekehrt, aufsteigend und absteigend. Die in einander wandelnden Elemente stellen diese Bewegung dar. Daher ist die Erde der Schauplatz der Veränderung, ausgesetzt dem Einfluss der übrigen Sphären, das Gebiet des gegenseitigen Thuns und Leidens [2]).

In dieser Veränderlichkeit der Dinge hat nun auch die verändernde Kraft des Menschen ihren Ort; denn es ist das Wesen der veränderlichen Dinge, dass sie sein und auch nicht sein können. Die wissenschaftliche Betrachtung geht auf das Nothwendige, was nicht anders sein kann; aber das Handeln auf dies Veränderliche [3]). Das Gebiet des Unveränderlichen und des Veränderlichen sind wie Betrachten und Handeln von einander geschieden.

Wo das Werden nothwendig ist, da ist es ewig und geschieht im Kreislauf. Alles, was geschehn ist, alles Vergangene ist nothwendige Folge der vorangehenden Ursache; aber das Zukünftige ist nicht in demselben

1) phys. VIII, 10. p. 267 b 7. d. coelo II, 10. p. 291 a 29.
2) d. gen. et corr. I, 7. p. 323 b 1.
3) eth. Nicom. VI, 2. p. 1139 a 5. vgl. d. anim. III, 10. §. 5. p. 433 a 29.

Sinne nothwendig. Es kann der Mensch den Lauf der Ursachen in sich hemmen [1]), so dass das Vorangehende ohne das sonst Folgende bleibt.

Das Zufällige ist nicht das Freie, aber beiden liegt die Möglichkeit zum Grunde, dass es sich auch anders verhalten kann (*τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*). Beide werden an dem Zweck gemessen. Das Zufällige findet sich da, wo etwas, was nicht Zweck war, aber Zweck hätte sein sollen oder sein können, damit es erreicht oder vermieden würde, blind und nebenbei geschieht, und ist daher unbestimmt [2]). Das Freie hingegen wird im Sinne des Aristoteles, wenn wir seine Erörterungen nach diesem Begriff hin richten wollen, nur in dem engern Kreise des Handelns und zwar da zu suchen sein, wo der Zweck in dem Wesen liegt und von dem Wesen gewollt durch die eigene Ursache vollzogen wird; und das Freie ist daher in sich bestimmt.

Das Freie liegt auf dem Gebiete des Zweckes, aber im Gegensatz gegen die Natur, welche auch nach Zwecken thätig ist, findet es sich nur in den denkenden Wesen, sofern sie Entgegengesetztes zu erkennen und hervorzubringen vermögen. Die Wahl in dem überlegenden Theil der Seele verbürgt die Freiheit und nach der vorangegangenen Ueberlegung, durch welche der Ursprung des Handelns im Handelnden liegt, so dass es bei ihm steht, zu handeln oder nicht zu handeln, wird im Menschen das

---

1) Es liegt dies deutlich in de gen. et corr. II, 11. p. 337 a 34. vgl. de interpret. c. 9. p. 18 a 28. Die Peripatetiker machten diese aristotelische Betrachtung gegen die Stoiker geltend. Alex. Aphrod. de fato c. 24.

2) In dieses Ergebniss lassen sich die Betrachtungen phys. II, 5. ff. p. 196 b 10. über das *αὐτόματον*, das eine allgemeine Bedeutung hat, und das *ἀπὸ τύχης*, das sich aufs menschliche Handeln bezieht, zusammenfassen.

Freiwillige und Unfreiwillige (ἑκούσιον, ἀκούσιον) gemessen [1]). Es gehört dazu, dass der Handelnde um den Zweck und um die besondern Verhältnisse, unter welchen gehandelt wird, wisse. Der Vorsatz (προαίρεσις) ist Vorwahl, eine Wahl des Einen vor dem Andern [2]).

Aristoteles legt dabei das ganze Gewicht in den Gedanken, in den Verstand. Was als gut erscheint, ist Gegenstand der Begierde, aber Gegenstand des Willens, was wahrhaft gut ist, und dies erkennt der Verstand [3]). Seiner Natur nach regiert er als der höhere, wie die obere Himmelssphäre über die niedere herrscht, die niedere Begierde [4]). Wenn man nun erwägt, wie Aristoteles bemüht ist, den Verstand als in sich gegründet und vom Fremden unabhängig darzustellen [5]): so scheint es, dass er nach dieser Seite zugleich den Willen befreie. Wenn man ferner erwägt, dass der Verstand zur Erkenntniss des Göttlichen führt und Aristoteles das eigenste Leben des Menschen in das Leben setzt, das er nach dem besten Theil in ihm lebt [6]): so sieht man, wie nahe Aristoteles daran ist, von der Seite des Inhalts die menschliche Freiheit mit der göttlichen Nothwendigkeit zu vereinigen.

In der allgemeinen Richtung des Aristoteles liegt noch ein Motiv der Freiheit. Wie der alle Freiheit verschlingende Determinismus in denjenigen Systemen gelehrt wird, nach welchen nichts Endliches Substanz ist: so wird umgekehrt Aristoteles, der von den Kategorien her

1) eth. Nicom. III, 1 ff. p. 1109 b 30.
2) eth. Nic. III, 4. ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τοὔνομα ὡς ὂν πρὸ ἑτέρων αἱρετόν.
3) eth. Nicom. III, 6. p. 1113 a 15. vgl. metaphys. XII, 7. p. 1072 a 27.
4) d. anim. III, 11. §. 3. p. 434 a 12. vgl. des Vf. Comment. p. 539 ff.
5) d. anim. III, 4 f. p. 429 a 10.
6) eth. Nicom. X, 7. p. 1177 b 31 ff.

durchweg im Einzelwesen die Substanz (οὐσία) anerkennt[1]), den Glauben an die eigene Causalität behaupten. Die Lust, die der Mensch hat, wenn er sich in seinem eigenthümlichen Wesen vollendet, wie sich der Weise in der Erkenntniss vollendet; und die ethische Glückseligkeit, die in dieser Vollendung entspringt, beruhen auf dieser Voraussetzung. Hiernach setzt Aristoteles das Freie in die vom Verstande bestimmte und dem Wesen des Menschen eigenthümliche Thätigkeit.

Auf diese Weise sucht Aristoteles den Zusammenhang seiner Lehre mit den sittlichen Voraussetzungen des gemeinsamen Lebens, mit den Voraussetzungen eines von sich selbst abhängigen Willens in Einklang zu setzen; und er bauet seine unübertroffene Ethik auf diesem Grunde.

Indessen bleiben die Lücken in diesem Zusammenhang nicht verborgen.

Wenn die Eine stetige Bewegung, welche Aristoteles verlangt, durch das All wirklich durchgeführt wäre, so würde auch in den verschlungensten Bewegungen der Veränderung dennoch die Eine Bewegung und nicht die eigene des Einzelnen das Bestimmende sein. Nur indem Aristoteles sie gegen seinen Willen nicht durchführt — schon die eigene Bewegung der Planetensphären und noch mehr die eigenen Bewegungen der Elemente auf der Erde bleiben ohne Ableitung aus der Einen und ersten Bewegung: vermag er sich eine Grenzlinie zwischen dem Gebiet des Unwandelbaren und Nothwendigen, auf welches die wissenschaftliche Betrachtung geht, und dem Gebiet des Veränderlichen und Freien zu denken, auf welchem sich das

1) vgl. K. L. W. Heyder kritische Darstellung und Vergleichung der Methoden aristotelischer und hegelscher Dialektik. Erlang. 1845. S. 140 ff.

Handeln bewegt. Inwiefern diese Unterscheidung von dem Gegensatz des menschlichen Betrachtens und Handelns hergenommen ist, wird sie zweifelhaft. Denn wenn die wissenschaftliche Betrachtung in das Bereich des Handelns vorrückt, wie sie in der Ethik thut, so verwandelt sie auch auf diesem Gebiete das, was auch anders sein kann, in Nothwendiges und dehnt das Nothwendige aus.

Aristoteles erkennt im Concreten allenthalben an, wie das Ethische auf dem Grunde der natürlichen Begabung ruht. Im ἦθος liegt das Freie, inwiefern Gewöhnung eine zweite Natur (ἕξις) bildet. Aber die φύσις selbst geht voran und der Mensch empfängt sie wie eine göttliche Gabe [1]). Aristoteles, der vor allem der erworbenen Tugend den Preis zuerkennt, geht in die Frage nicht ein, wie weit sich das Gegebene und darin Nothwendige in das Eigene und selbstthätig Gebildete hineinerstrecke.

Wenn das Denken als das Unabhängige zugleich als die Quelle des Freien im Wollen erschien, so liegt in diesem Ursprung auch eine Beschränkung. Denn nur der schöpferische Verstand Gottes, der νοῦς ποιητικός, ist schlechthin unabhängig. Im Menschen hat Aristoteles die von den Sinnen her empfangende und dadurch abhängige Richtung des Verstandes, den νοῦς παθητικός, ausdrücklich nachgewiesen. Wenn dieser leidende Verstand erst in Verbindung mit dem thätigen zur Erkenntniss des Wahren gelangt und in dem thätigen Verstand die Einheit mit dem göttlichen angeschaut wird: so entweicht hier nach zwei Seiten das Freie und Eigene. Denn auf der einen Seite kommt in dem leidenden Verstande

1) φύσις, θεῖαι αἰτίαι, eth. Nic. X, 10. p. 1179 b 20. θεία μοῖρα, eth. Nic. I, 10. p. 1099 b 9. εὐφυΐα III, 7. p. 1114 b 11. vgl. pol. VII, 15. p. 1334 b 6. eth. Eudem. VII, 14. p. 1248 a 25.



die Nothwendigkeit von den Dingen und auf der andern in dem thätigen vom Göttlichen.

Indem Aristoteles, wo der Vorgang dem ethischen Zwecke gemäss geschieht, den Gedanken als das Höhere setzt, das die Strebungen als das Niedere beherrscht: erkennt er doch mit seinem für das Wirkliche geschärften Auge, dass umgekehrt das überlegende Vermögen von den Begierden leidet, indem da, wo böse Begierden sind, der sittliche Zweck, das Princip der Handlung, gar nicht erkannt wird[1]). Das befreiende Denken wird hier gegen die Affecte der Lust und Unlust ohnmächtig. Wenn auf diese Weise fremde Kräfte in den Willen, der durch das Denken Wille ist, eindringen: so kann die Frage aufgeworfen werden, welche Aristoteles unberührt lässt, ob nicht in dem Vorgang der Ueberlegung, der ihm die freie Wahl verbürgte, der Ausschlag des Entschlusses durch eine fremde, vielleicht unbekannte Ursache der Natur bestimmt werde und daher die Wahl Schein sei.

Es mag noch eine Stelle erwähnt werden, welche, obwol kurz und in einem mehr metaphysischen als ethischen Zusammenhang, die eigentliche Freiheit an dem misst, was ein Wesen für den Zweck des Ganzen bedeutet und leistet. In der Metaphysik (XII, 10) wird von der Ordnung in der Welt gehandelt und es heisst da: „es verhalte sich nicht so, dass eins mit dem andern nichts gemein habe, sondern alles sei sammt und sonders zu Einem geordnet, nur nicht auf dieselbige Weise. Wie in einem Hause den Freien am wenigsten zusteht, Zufälliges und Beiläufiges zu thun, sondern alles oder das Meiste geordnet ist, aber die Sklaven und Thiere wenig Beziehung zur Gemeinschaft haben und meistens Zu-

1) eth. Nic. III, 6. p. 1113 a 15. VI, 5. p. 1140 b. 17. X, 8. p. 1178 a 16.

fälliges und Beiläufiges verrichten: so ist es überhaupt in der Welt, und nach dem Princip, das in jedes Dinges Natur liegt. Indem sich die Dinge scheiden und sondern, bleibt anderes, was sie für das Ganze gemeinsam thun" [1]). Das Wesen des Freien wird in dieser Stelle darin gesetzt, dass es auf das Ganze geht und für das Ganze thätig ist. In dieser Ordnung hat es seine Nothwendigkeit, aber auch seine Freiheit. Der Sklave hat dagegen seine Beziehung nur auf das Zufällige und Beiläufige und in einer solchen Nothwendigkeit liegt seine Unfreiheit. Es mag hier dahin gestellt sein, wie Aristoteles sich die Anwendung des Beispiels auf die Oekonomie des Universums denke. Mit dem Freien, das seine Beziehung auf die Ordnung des Ganzen hat, sind in erster Linie, wie es scheint, die Gestirne bezeichnet, welche das unbewegt bewegende Princip in sich selbst tragen. Aber in dem Bilde blickt die ethische Beziehung durch, die Freiheit in dem nothwendigen Verhältniss zum Ganzen, die Unfreiheit in dem Zufälligen, das sich gerade trifft. So findet sich hier eine Andeutung, dass die Freiheit erst durch den Inhalt der Handlung, die ihr im Bezug zum Ganzen Nothwendigkeit giebt, das Wesen des Freien erfülle.

Im Gegensatz gegen Plato's intelligibeln und vorzeitlichen Ursprung der Freiheit hat Aristoteles, seiner Richtung getreu, die Elemente im Wirklichen und Realen bezeichnet, auf welchen die sittliche Freiheit beruht. Aber

1) metaph. XII, 10. p. 1075 a 16 ff. Die Stelle hat in der Construction, wie im Einzelnen, Schwierigkeiten, und wir haben nur den allgemeinen Sinn wiedergegeben. Das εἴς γε τὸ διακριθῆναι (p. 1075 a 23.) scheint, so unbeholfen auch der Ausdruck ist, auf ähnliche Weise, wie der νοῦς des Anaxagoras scheidet und ordnet, auf diese Scheidung und die dadurch bedingte Mannigfaltigkeit zu gehen.

er hat die Lehre weder metaphysisch scharf begrenzt, noch im vollen psychologischen Zusammenhang dargethan.

Nach Aristoteles trat die mechanische und teleologische Betrachtung, welche den Grundunterschied der philosophischen Systeme bildet, in dem Epicur und in der Stoa einander gegenüber.

In einer Lehre, wie die des Epicur, in welcher das Wesen der Götter nur als das Mühelose und dadurch Selige und Unvergängliche, als das, was weder sich noch Andern etwas zu thun macht, vorgestellt wird [1]), kann die metaphysische Frage, wie sich im göttlichen Urgrunde das Nothwendige und Freie zu einander verhalte, gar nicht entstehen. Aber anders ist es mit der psychologischen und ethischen, wie beide Begriffe im Bereich des Menschlichen aufzufassen sind.

In der Consequenz der mechanischen Principien, in der Alleinherrschaft der wirkenden Ursachen, in der Erklärung der leiblichen wie geistigen Dinge aus dem Zusammentreffen oder der Ausscheidung von Atomen liegt kein psychologisches und in der Lehre von der Lust kein ethisches Motiv für die Freiheit. Die verwandten Systeme sind daher in der Geschichte der Philosophie deterministisch.

Und doch lehrt Epicur das Gegentheil. Er lehrt die eigene Kraft des Willens; er lehrt den Willen, der in den Gliedern den äussern Stoss der Materie zügelt; er lehrt den Widerstand, der den Andrang des Stoffes niederwirft und beruhigt [2]). Es wäre besser, sagt er, der Götter-

1) Diog. Laert. X, §. 139.

2) Lucret. II, 274 sqq.:

nam tum materiem totius corporis omnem
perspicimus nobis invitis ire rapique,
donec eam refrenavit per membra voluntas,
iamne vides igitur, quamquam vis extera multos

fabel zu folgen, als dem Fatum der Physiker sich zu unterwerfen; denn jene lässt doch die Hoffnung durchblicken, durch Ehre der Götter das Uebel abzubitten, aber dieses kennt nur eine unerbittliche Nothwendigkeit [1]).

Rückwärts warf Epicur die Möglichkeit dieser Freiheit in seine Principien. Die Atome, durch die Schwere abwärts getrieben, weichen gegen das Gesetz wie beliebig von der geraden Linie ab und treffen dadurch einander, da sie sonst in der Bewegung gleichlaufender Linien von einander getrennt blieben. Dieser Zufall in den Principien soll die Freiheit im Menschen möglich machen, die Macht den Verhängnissen entreissen [2]). So steht neben dem Gesetz, das die epicurische Physik an die Spitze rückt, dass aus nichts nichts werde [3]), der grundlose Zufall, von dem die Stoiker sagten, er sei dem gleich, dass etwas aus nichts werde [4]).

---

pellat et invitos cogat procedere saepe
praecipitesque rapi, tamen esse in pectore nostro
quiddam quod contra pugnare obstareque possit?
cuius ad arbitrium quoque copia materiai
cogitur interdum flecti per membra per artus,
et proiecta refrenatur retroque residit.

1) Diog. Laert. X, §. 134.

2) Lucret. II, 251. sqq.:
Denique si semper motus connectitur omnis
et vetere exacto exoritur novus ordine certus
nec declinando faciunt primordia motus
principium quoddam, quod fati foedera rumpat,
ex infinito ne causam causa sequatur;
libera per terras unde haec animantibus exstat,
unde est haec, inquam, fatis avolsa potestas,
per quam progredimur, quo ducit quemque voluntas?

3) Lucret. I, 159. sqq. 265. sqq.

4) Alex. Aphrodis. de fato c. 22. ὁμοίως ἀδύνατον τὸ ἀναιτίως τῷ γίνεσθαί τι ἐκ μὴ ὄντος.

Wenn man fragt, woher diese Anomalie stamme, dass neben dem mechanischen Zwange, auf welchen das ganze System angelegt ist, der Zufall regiere: so möchte dafür in dem Grundton der Stimmung, welche Epicur's Betrachtungen beherrscht, die Erklärung liegen.

Epicur kämpft gegen die Furcht, welche die Seele verengt, und nicht selten erscheint dies wie der innerste Trieb seiner Gedanken. Neben der weichlichen Lust ist dies die männliche Seite seiner Lehre, die man wohl beachten muss, wenn man begreifen will, wie es geschehen konnte, dass Epicur unter den Römern unzählige Anhänger hatte. Er kämpft gegen die Furcht des Todes, gegen die Furcht der Naturdinge, gegen die Furcht des Götterglaubens, gegen die Furcht des Verhängnisses. Die Todesfurcht jagt das menschliche Leben vom Grund her auf und lässt keinen Genuss klar und rein, ja sie erzeugt an ihrem Theile die Laster der Menschen [1]). Daher deutet er wiederholt an, dass die Furcht des Gedankens zu lösen, die Furcht vor den Himmelserscheinungen, wie vor dem Tode und den Schmerzen, ein Zweck seiner Lehre sei [2]). Die Erklärung der Gestirne und des Donners und Blitzes reiche so weit, um

---

1) Lucret. III, 37 sqq.:
et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus,
funditus humanam qui vitam turbat ab imo,
omnia suffundens mortis nigrore, neque ullam
esse voluptatem liquidam puramque relinquit.
III, 59 sqq. denique avarities et honorum caeca cupido,
quae miseros homines cogunt transscendere fines
iuris et interdum socios scelerum atque ministros
noctes atque dies niti praestante labore
ad summas emergere opes; haec vulnera vitae
non minimam partem mortis formidine aluntur.

2) Diog. Laert. X, §. 142. vgl. §. 145. 131.

uns zu beruhigen[1]). Eine nüchterne Ueberlegung, die Epicur im Praktischen fordert, ist auch nach dieser Seite die Weisheit seiner Lehre[2]). Wenn die Mantik aus der Furcht stammt, wie überhaupt der Glaube an das Fatum: so verspotten die Epicureer die stoische Pronoia wie eine alte Wahrsagerin (*anus fatidica*)[3]).

Auf dem Wege eines Gedankenzuges, der sich gegen die Furcht wendet, liegt der Glaube an die Freiheit des Willens, welcher eine Macht gegen die Furcht ist. Daher sucht Epicur einen Ursprung, der das Band des Verhängnisses zerreisse, damit nicht aus dem Unendlichen Ursache auf Ursache folge; er sucht den Willen als eine Macht dem Verhängniss entnommen. Das reinere ethische Motiv, das Plutarch angiebt[4]), Epicur habe das Böse nicht ohne Schuld lassen wollen, ist schwerlich das erste und ursprüngliche. Indessen der Zwiespalt der mechanischen Ursache und des freien Willens tritt in der unvermittelten Nachbarschaft deutlich heraus. Indem Epicur das Fatum der Furcht durch die Erkenntniss der Natur löst, hebt er selbst die in den Dingen dieser Erkenntniss entsprechende Nothwendigkeit wiederum auf. Um den freien Willen zu behaupten, ergreift er den grundlosen Zufall, das blinde Zerrbild der bewussten Freiheit, und macht die scharfe Erkenntniss, mit welcher er das Fatum der Furcht bestreitet, selbst stumpf.

Wie Epicur's Ethik, welche die Furcht bekämpft, doch selbst furchtsam werden muss, denn die Lust unterliegt leicht äussern Störungen: so ist seine Logik, welche den furchtbaren Zufall bannen will, doch wieder dem Zufall verfallen.

1) Diog. Laert. X, §. 80. 81. 83.
2) Diog. Laert. X, §. 132. νήφων λογισμός.
3) Cicero de natur. Deor. I, 8.
4) de Stoicorum repugnant. c. 34.

Es mag sein, dass jenes Wort des Epicur: es sei besser den Götterfabeln zu glauben, als sich dem Verhängniss der Physiker zu unterwerfen, schon gegen die Stoiker gerichtet ist.

In der stoischen Lehre tritt der Satz an die Spitze, dass nichts ohne Ursache geschehe. Die Welt würde zerstreuet und zerrissen werden und nicht mehr Eine bleiben, wenn eine grundlose Bewegung eingeführt würde. Dass etwas ohne Grund geschehe, ist so unmöglich, als wenn etwas aus dem Nicht-Seienden geschehen sollte[1]). Die Einheit der mit sich selbst übereinstimmenden Welt[2]) ist in einem Zweck gegründet, in dem Logos, der der Same der Dinge ist, so dass die Welt, eine beseelte und vernünftige Natur, als ein Ganzes die Theile zusammenhält und bestimmt. Die Natur und Vernunft, nach welcher das Ganze eingerichtet ist, diese Nothwendigkeit, in dem Seienden und Werdenden herrschend, die eigenthümliche Natur der Dinge zum Haushalt des Ganzen verwendend, ist Gott. Daher sind Gott und Nothwendigkeit eins.

Es ist bei den Stoikern die Lehre charakteristisch, dass nichts wirkt, was nicht körperlich ist und demgemäss auch der ordnende Weltgedanke seinen Körper hat, das künstlerische Feuer. Aber man wird ein System, dessen Thema der *λόγος* in der *φύσις* ist und das dem atomistischen Materialismus immer das Widerspiel hielt, kein materialistisches nennen dürfen, wie neuerdings geschehen ist, es sei denn, dass die innere Zweckmässig-

---

1) *μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι.* vgl. z. B. Alex. Aphrod. d. fato c. 22.

2) Plutarch. d. fato c. 11. *μάλιστα μὲν καὶ πρῶτον εἶναι δόξειε, τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας, δεύτερον δὲ τὸ φύσει διοικεῖσθαι τόνδε τὸν κόσμον σύμπνουν καὶ συμπαθῆ αὐτὸν αὑτῷ ὄντα,*

keit, welche die Welt gliedert, die strenge Einheit, welche sie bindet, diese Begriffe, welche die Materie beherrschen, aus der Materie allein sollten verstanden werden. Man könnte das stoische System teleologischen Pantheismus nennen, wenn man einen modernen Ausdruck auf das Antike anwenden und dadurch die Stoa von dem Spinoza, mit dem sie manches gemein hat, unterscheiden will. Nur würde ein Stoiker, wie Chrysipp, dagegen Einsage thun, dass man seinen *κόσμος*, der mit Zeus derselbe ist, *πᾶν* nenne; denn dieser Ausdruck würde das leere Unendliche einschliessen [1]). Je strenger die Ursache ohne Ausnahme gesetzt und die Einheit als das Ursprüngliche und das Ganze als die Theile bestimmend aufgefasst wurde, desto strenger sprang die *εἱμαρμένη* hervor, die Nothwendigkeit ohne Freiheit. Aber diese Nothwendigkeit ist kein gedankenloser Zwang, sondern ein zwingender Gedanke, der vom Ganzen her die Theile durchdringt. Die wirkenden Ursachen sind vom innern Zweck bestimmt und daher ist die Vorsehung und das Verhängniss eins. Das lebendige Ganze heisst Zeus, das Walten seines Wesens in den Dingen ist die Natur und das Ergehen nach ihr das Verhängniss [2]). So scheint man die Begriffe bisweilen zu unterscheiden, die sonst für dieselben gelten, Zeus, Natur, Verhängniss.

In der stoischen Physik, dem Stamm der Lehre, liegt nur die Nothwendigkeit. Aber die Ethik, die Blüthe und Frucht, bedarf der Freiheit; denn ohne diese scheint sie unmöglich oder unnütz zu sein.

---

1) Plutarch. advers. Stoic. c. 30.

2) Stobaeus ecl. phys. I, p. 178. *Ποσειδώνιος τρίτην ἀπὸ Διός, πρῶτον μὲν γὰρ εἶναι τὸν Δία, δεύτερον δὲ τὴν φύσιν, τρίτην δὲ τὴν εἱμαρμένην.* Diese Abstufung der sonst identisch gebrauchten Begriffe ist, scheint es, nur an dieser Stelle aufbehalten und die obige Erklärung ist nur Vermuthung.

Wenn die Ursache des Ganzen unsere Vorstellungen und aus den Vorstellungen unsere Triebe erzeugt, so wird in der Ethik das, was in unserer Gewalt steht (τὸ ἐφ' ἡμῖν), zu einem blossen Namen. Alles Ethische wird physisch, wie der Trieb des Feuers [1]). Alle Zurechnung hört auf. Zeus, der durch alle Bewegung hindurch geht, liegt auch den Bewegungen des Bösen zum Grunde [2]) und Zeus, der Vater des Lebens, wird zum Stifter des Verderbens [3]). Wenn indessen die Ethik dahin geht, dass der Weise frei werde, so kann sie nicht der Nothwendigkeit verfallen.

So zieht die Physik zur Nothwendigkeit, die Ethik zur Freiheit; und selbst in Chrysipp's Schrift über das Verhängniss stand, wie wir aus dem Diogenianus bei Eusebius wissen [4]), neben der Lehre, dass alles von der Nothwendigkeit und dem Verhängniss ergriffen sei, der Satz, dass auch vieles aus unserm Willen geschehe. In den Stoikern ist der Conflict der Freiheit und der Nothwendigkeit, welche bei Aristoteles noch wie auf verschiedenen Gebieten neben einander gestellt wurden, ein Problem der Speculation. Wir bemerken bei den Stoikern nach verschiedenen Seiten, wie der strenge Grundgedanke ihrer Lehre, die Nothwendigkeit, und das lebhafte Bedürfniss der Ethik, die Freiheit, einander in den Weg treten.

So sehen wir in der Psychologie von der physischen Seite den deterministischen Zug zur Nothwendigkeit, von der ethischen den indeterministischen zur Freiheit.

Dieser Determinismus, welcher aus der von aussen nach innen, aus der von der Körperwelt in die Seele

1) Plotin. III, 1. c. 7.
2) Plutarch. de Stoic. repugnant. c. 34.
3) Ib. c. 32.
4) Euseb. praep. ev. VI, 8. καὶ παρ' ἡμᾶς πολλὰ γίγνεσθαι.

übergeführten und durchgeführten und in der einigen Vernunft des Ganzen gegründeten Causalität nothwendig hervorgeht, erscheint in den Schriften der strengern Stoiker, wie in den Hauptschriften des Chrysipp [1]), unverhohlen. Wenn einige annehmen, dass bei der Wahl zwischen gleichgeltenden und gleichwiegenden Dingen die Seele aus eigener Kraft entscheide, wie in einer aus dem regierenden Theile der Seele hinzutretenden Bewegung: so widersprach Chrysipp einer solchen Annahme, welche der Natur durch das Grundlose Gewalt anthue und unbekannte Ursachen so behandele, als wären überhaupt keine da. Chrysipp nimmt auch nicht das Geringste und Schlechteste von der allgemeinen Natur und ihrer Vernunft aus. Denn es gebe keine Ursache, welche von aussen in die Einrichtung des Ganzen eindringe, noch eine Eigenschaft und Bewegung des Theils, welche anderswoher stamme, als aus der allgemeinen Natur; daher seien auch die Fehler und Krankheiten Eigenschaften und die Handlungen des Lasters Bewegungen dieser Natur und gemäss der Vernunft Gottes [2]). Das Uebel sei in dem Haushalt des Ganzen wie fallende Spreu, so unvermeidlich und so nichtig [3]). Chrysipp machte in diesem Sinne auch das Naturgesetz der Geister geltend, welche in dem Weltlauf, nicht anders als die Körper nach dem Gesetz der Figur und der Schwere, nach ihrer Eigenthümlichkeit wirken und gegenwirken [4]).

Auf der andern Seite führt die Ethik zu der entgegengesetzten Betrachtung. Epictet gründet im stoischen

1) Plutarch. de Stoicorum repugnantiis c. 23.

2) de Stoicor. repugnant. c. 34.

3) de Stoicor. repugn. c. 37.

4) Gell. VI, 2.

Sinne seine ganze Ethik auf die Scheidung dessen, was in unserer Gewalt steht und was nicht in unserer Gewalt, damit wir in jenem die Freiheit finden und dieses wie Fremdes, das uns nichts angeht, gering achten. „Von den Dingen," heisst es zu Anfang des Encheiridions, „stehen einige in unserer Gewalt, andere nicht. In unserer Gewalt stehen Urtheil, Trieb, Begehren, Vermeiden, kurz was unser Werk ist. Nicht in unserer Gewalt stehen der Leib, der Besitz, Meinungen über uns, höhere Macht, kurz was nicht unser Werk ist. Und was in unserer Gewalt steht, ist von Natur frei, unverhinderlich, uneingeschränkt; was nicht in unserer Gewalt steht, unverlässig, unfrei, verhinderlich, fremd. Gedenke nun, dass du dann, wenn du das von Natur Unfreie frei und das Fremde für eigen achtest, gehindert und betrübt werden und ausser dir kommen wirst." Wenn man fragt, was beide Begriffe (das *ἐφ' ἡμῖν* und *οὐκ ἐφ' ἡμῖν*) scheide, so ist es der Unterschied des Innern und Aeussern; jene Thätigkeiten des Urtheils, Triebes, Begehrens, Vermeidens, sind nicht von aussen in uns hineingebracht, sondern Bewegung von innen [1]). Die Selbstthätigkeit, der Ursprung der Freiheit, geht dabei in die Beistimmung (die *συγκατάθεσις*) zurück. Daher führen Chrysipp und Antipater aus [2]), dass wir ohne Zustimmung weder handeln noch einem Antrieb folgen, und dass diejenigen leere Voraussetzungen vortragen, welche meinen, dass nach dem sinnlichen Bilde sogleich der Antrieb folge. Das Erwägen und Prüfen verbürgt die Freiheit in der Zustimmung, welche sich in der Wahl offenbart [3]). Die Zu-

1) Simplicius in Epictet. Ed. Heins. p. 20.

2) Plutarch. de Stoicorum repugnant. c. 47.

3) Simplicius l. l.

stimmung, die sich mit dem Antrieb verbindet, bildet das Wesen dessen, was innerlich in unserer Gewalt steht [1]). Die lebendige Anspannung der Seele und das Zustimmen und Ablehnen gelten als die Zeichen desselben [2]). Wenn die leidenden Zustände, welche Triebe sind ins Uebermaass gehend (ὁρμαὶ πλεονάζουσαι), eine zwingende Gewalt über unsere Seele üben, so sind sie doch selbst von der vorangegangenen Zustimmung bedingt, ohne welche sie nicht entstehen [3]). Es ist eine leere Voraussetzung, dass wir mit der entstehenden uns treffenden Vorstellung sogleich dem Triebe folgen, ohne ihm nachzugeben oder beizustimmen. Zwischen der Vorstellung, die von aussen kommen mag, und der Handlung, welche von innen ausgeht, liegt das Nachgeben oder Beistimmen, welches in unserer Gewalt steht, mitten inne [4]). In demselben Sinne wird alles in die ὑπόληψις gesetzt, die unser sei [5]), und Epictet sagt, es giebt keinen Räuber des Willens [6]). Diese Freiheit des Menschlichen dem Göttlichen gegenüber liegt auch dem stoischen Paradoxon zum Grunde, dass Zeus und der Mensch, insofern sie beide weise sind, sich gegenseitig fördern [7]). In demselben Sinne verlangt die stoische Ethik, dass der Daimon des Einzelnen mit dem Ordner des Weltganzen zusammenstimme [8]).

Derselbe doppelte Zug setzt sich in die Dialektik fort, inwiefern der Begriff des Möglichen, der nach der

---

1) Alex. Aphr. d. fato c. 13.
2) Simpl. in Epictet. p. 28 ed. Heins.
3) Salmas. in Epictet. p. 119.
4) Plutarch. d. Stoic. repugn. c. 47.
5) Marc. Antonin. XII, 22. ὅτι πάντα ὑπόληψις καὶ αὐτὴ ἐπί σοι. vgl. 25.
6) nach Marc. Antonin. XI, 36.
7) Plutarch. d. commun. Stoic. not. c. 33.
8) Diog. Laert. VII, 88.

gewöhnlichen Auffassung, weiter als das Wirkliche und Nothwendige, über beides gleichsam überschiesst, der Freiheit zur Grundlage dient.

Es war früh das später sogenannte Princip des ausgeschlossenen Dritten dazu verwandt worden, um die durchgängige Nothwendigkeit nachzuweisen. Jeder Satz ist entweder wahr oder falsch; es ist entweder etwas oder ist nicht; es muss also nothwendig das Eine von diesen beiden sein; wenn nun nothwendig das Eine ist und nicht das Andere sein kann, so ergiebt sich daraus die Nothwendigkeit des Ersten. Man wird von der Zukunft, welche uns als das Feld des Möglichen erscheint, doch nur das Eine behaupten dürfen, das nothwendig ist; wer das Andere behauptet, irrt. Schon Aristoteles hat die Aporie dieser Gedankenreihe erwogen und die Lösung angedeutet[1]). Seine Betrachtung läuft, wenn man auf den allgemeinern Grund sieht, darauf hinaus, dass die Nothwendigkeit, entweder zu bejahen oder zu verneinen, auf die Disjunction der Behauptung, aber nicht auf den Inhalt des einen oder des andern Gliedes gehe. In dem disjunctiven Satze ist die Eintheilung, das formale Element, nothwendig, aber ob die Sache nothwendig sei oder nothwendig nicht sei, der reale Vorgang des Werdens, wird darin nicht berührt. Der Begriff der δύναμις, welcher reale Bedingungen eines Wirklichen enthält, aber die Möglichkeit, dass das Wirkliche nicht entstehe, einschliesst, und die Ueberlegung einer Handlung im Ethischen, welche ohne den Gedanken einer offenen Möglichkeit nicht bestehen kann, werden zugleich als Gründe gegen die durchgängige Nothwendigkeit angeführt. Im Sinne dieser Begriffe wird eine solche aus der Form des Gedankens

1) de interpretat. c. 9., besonders p. 18 b 38. p. 19 a 23. vgl. 36.

gezogene Consequenz einer schlechthin die Sache bestimmenden Nothwendigkeit zurückgewiesen[1]). Dessenungeachtet hatte die Dialektik den disjunctiven Satz für die Behauptung einer durchgehenden und ausschliesslichen Nothwendigkeit vielfach benutzt und Epicur fürchtet in seinem Kampf gegen das Verhängniss dergestalt die zwingende Kraft des Entweder-Oder, dass er mit derselben Willkür, welche ihm auch sonst eigen ist, das Folgerichtige in dem logischen Princip des ausgeschlossenen Dritten bestritt[2]). Die besonnene eingehende Betrachtung fährt hingegen fort, nicht das Princip, sondern die Folgerung des die Sache bestimmenden Nothwendigen, in Abrede zu stellen. So sucht noch Ammonius Hermiae zum Aristoteles de interpretatione zu zeigen[3]), dass die Voraussetzung, welche bei einem solchen Dilemma in dem Sinne des Urtheilenden liege, nicht die vorausbestimmte Nothwendigkeit des einen Gliedes sei; denn wenn sie das wäre, dürfte die Möglichkeit des andern Gliedes gar nicht geboten werden, und es wäre also der disjunctive Satz, aus welchem die durchgängige Nothwendigkeit der Sache geschlossen worden, selbst falsch.

In der stoischen Logik wurden diese Fragen über das Mögliche in dem Kapitel περὶ δυνατῶν behandelt, welches nach den zerstreuten Andeutungen schwer im vollen Zusammenhange herzustellen ist. Die Unter-

---

1) d. interpret. c. 9. p. 19 a 7.

2) Cic. d. nat. Deorum I, 25. Epicurus pertimuit, ne, si concessúm esset huiusmodi aliquid: aut vivet cras aut non vivet Epicurus, alterutrum fieret necessarium, totum hoc: aut etiam aut non, negavit esse necessarium. vgl. Academ. II, 30. d. fato c. 10.

3) Ammonius Hermiae comment. in sect. secundam libri Aristotelis de interpretatione. Lond. 1658. c. 3.

suchung drehte sich besonders um einen Schluss, der unter dem Namen des *κυριεύων* umging und die Nothwendigkeit des Zukünftigen bewies. Epictet bezeichnet gelegentlich in den Dissertationen (II, 19)[1]) die Hauptpunkte, die bei dem Streit in Betracht kommen. Was

---

1) Epictet. dissert II, 19. *ὁ κυριεύων λόγος ἀπὸ τοιούτων τινῶν ἀφορμῶν ἠρωτῆσθαι φαίνεται. κοινῆς γὰρ οὔσης μάχης τοῖς τρισὶ τούτοις πρὸς ἄλληλα, τῷ Πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ τῷ Δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν, καὶ τῷ Δυνατὸν εἶναι ὃ οὔτ' ἔςιν ἀληθὲς οὔτ' ἔςαι· συνιδὼν τὴν μάχην ταύτην ὁ Διόδωρος τῇ τῶν πρώτων δυοῖν πιθανότητι συνεχρήσατο πρὸς παράςασιν τοῦ Μηδὲν εἶναι δυνατὸν ὃ οὔτ' ἔςιν ἀληθὲς οὔτ' ἔςαι. Λοιπὸν ὁ μέν τις ταῦτα τηρήσει τῶν δυοῖν, ὅτι ἔςι τέ τι δυνατὸν ὃ οὔτ' ἔςιν ἀληθὲς οὔτ' ἔςαι· καὶ, δυνατῷ ἀδύνατον οὐκ ἀκυλουθεῖ· οὐ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖόν ἐςι· καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθην φέρεσθαι δοκοῦσιν, οἷς ἐπιπολὺ συνηγόρησεν Ἀντίπατρος. Οἱ δὲ τἆλλα δύο· ὅτι δυνατόν τ' ἐςὶν ὃ οὔτ' ἔςιν ἀληθὲς οὔτ' ἔςαι· καὶ, πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖόν ἐςιν· δυνατῷ δ' ἀδύνατον ἀκολουθεῖ. Τὰ τρία δ' ἐκεῖνα τηρῆσαι ἀμήχανον διὰ τὸ κοινὴν εἶναι αὐτῶν τὴν μάχην. — — — Διόδωρος μὲν ἐκεῖνα ἐτήρει, οἱ δὲ περὶ Πανθοίδην οἶμαι καὶ Κλεάνθην τὰ ἄλλα, οἱ δὲ περὶ Χρύσιππον τὰ ἄλλα.* — — — Vgl. Cic. de fato c. 7. c. 9. Was den Satz *δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν* betrifft, so bezeichnet *ἀκολουθεῖν*, wie in der verwandten Erörterung bei Aristoteles de interpr. c. 12. 13., die Consequenz des Praedicates aus dem Begriff des Subjects als solchem, was in dem gegebenen Subject liege und mitgegeben sei. In dem Zusammenhang der Stelle tritt die Betrachtung des in der Zeit (der Zukunft) sich Ereignenden hinzu, wie aus den beiden andern Sätzen (*παρεληλυθός, ἔςαι*) erhellt. Indem z. B. in dem Möglichen das So oder Anderssein offen bleibt, aber nur Eins eintritt und was eintritt, durch Ursachen eintritt (*μηδὲν ἀναιτίως γίνεσθαι*): so ist das Andere in jener Möglichkeit unmöglich. In dieser Vermittelung folgt dem Möglichen Unmögliches, nicht unmittelbar und begrifflich, sondern im Verlauf der Dinge.

dort kurz angegeben ist, hat, wenn wir uns in die Dialektik hineindenken, etwa folgenden Zusammenhang.

Es handelte sich um die Vereinigung oder den Widerstreit von drei Sätzen. Alles wirklich Vergangene ist nothwendig. Dem Möglichen kann nichts Unmögliches folgen. Möglich ist was weder wirklich ist, noch wirklich sein wird.

Diodorus, der Megariker, der als Erfinder des κυριεύων genannt wird und dieser ganzen dialektischen Betrachtung den Antrieb gab, behauptete die beiden ersten Sätze und bestritt den letzten. Indem das Wirkliche in der Vergangenheit nothwendig ist, muss auch das Wirkliche in der Zukunft nothwendig sein, da jenes einst zukünftig war. Wenn dem Möglichen nichts Unmögliches folgen kann, so ist nur das Wirkliche und Nothwendige möglich; denn ein Mögliches, das nicht wirklich wird, ist unmöglich. In dieser Auffassung behält, ähnlich wie bei Spinoza, der Begriff des Möglichen nur eine Bedeutung in der menschlichen Vorstellung; sonst giebt es kein Mögliches. Der Grundgedanke der stoischen Physik würde in consequentem Fortschritt zu dieser Ansicht geführt haben; aber die Stoiker stritten dagegen, obwol unter sich nicht einig; sie suchten ein anderes Verhältniss jener drei Sätze zu einander, um im Möglichen für das freie Handeln einen Spielraum zu gewinnen.

Kleanthes ging darin am weitesten. Indem ihm auch das möglich ist, was weder wirklich ist noch wirklich sein wird, wendet er den Satz auf das Vergangene an, das einst zukünftig war, und behauptet daher auch von dem Vergangenen, es sei nicht durchweg nothwendig, sondern nur möglich gewesen. Schwieriger ist es mit dieser Richtung die Behauptung des Kleanthes zu reimen, dass dem Möglichen nichts Unmögliches folgen könne, da sie auf den ersten Blick nur der strengen Nothwen-

digkeit angehört, welche, wie bei Diodorus, das nur Gedachte, das als solches unmöglich sein kann, nicht für möglich will gelten lassen, es sei denn dass Kleanthes darin den Schluss, dass das, was nicht wirklich sein wird oder nicht wirklich wurde, unmöglich ist oder unmöglich war, in Abrede stellen wollte.

Chrysipp vereinigte die Annahme, dass alles in der Vergangenheit Wirkliche nothwendig sei, mit der Annahme, dass es Mögliches gebe, was weder wirklich sei noch wirklich sein werde, indem er zugleich behauptete, dass dem Möglichen Unmögliches folgen könne. Die folgerichtige Uebereinstimmung zwischen dem Vergangenen als Nothwendigen und dem Zukünftigen als nur Möglichen kann bezweifelt werden, da das Vergangene einmal in der Lage war, in welcher das Zukünftige jetzt ist. Wenn hingegen das Vergangene als nothwendig bezeichnet ist und das jetzt Zukünftige einst vergangen und dann nothwendig sein wird, so ist dann das jetzt Mögliche vielmehr unmöglich geworden und zwar vermöge der Nothwendigkeit, welche dann das in der Zukunft Wirkliche hervorgebracht hat. Insofern kann dem Möglichen Unmögliches folgen.

Chrysipp bestimmte das Mögliche (*τὸ δυνατόν*), ähnlich wie Aristoteles, real als das, was fähig ist Bedingungen aufzunehmen (*ἐπιδεκτικὸν τοῦ γίγνεσθαι*)[1]. Beispielsweise sagt er: es ist möglich, dass dieser Edelstein breche, wenn er auch nicht bricht; er ist in sich so geartet, dass es geschehen kann, wenn es auch nicht geschieht. Es liegt darin das Mögliche als etwas, was auch nicht wirklich ist oder wirklich sein wird. Was jetzt als möglich ausgesagt wird, der Edelstein kann zerbrechen,

1) Plutarch, de Stoicorum repugnant. c. 46. vgl. Cic. de fato c. 7 u. 9.

ist in der Vergangenheit, wenn er nicht zerbrach, unmöglich; denn er kann nicht ohne Ursache zerbrechen und diese Ursache trat nicht ein.

Kleanthes würde dasselbe Beispiel so auffassen. Der Edelstein kann zerbrechen, aber er zerbricht vielleicht nicht. Der Edelstein zerbrach nicht, aber er konnte zerbrechen. So bleibt das Mögliche in der Vergangenheit und Zukunft; und Unmögliches folgt dem Möglichen nicht.

Diodor hingegen würde sagen: der Edelstein kann nicht zerbrechen, wenn er nicht wirklich zerbricht; wenn er zerbrach, so konnte er nicht anders, und inwiefern der Bruch des Edelsteins nicht möglich ist, wenn er nicht wirklich wird, folgt dem Möglichen keine unmögliche Aussage.

Es ist namentlich bei Kleanthes in der Auffassung des Möglichen eine grosse Uebereinstimmung mit Aristoteles logischen Bestimmungen [1]), wenn auch beim Aristoteles die Betrachtung von einem andern Punkte ausgeht. Aber man erkennt daran wie an einem äussern Kennzeichen, dass diese Dialektik mit der strengen Nothwendigkeit in der stoischen Physik nicht aus Einem Geiste stammt; denn Aristoteles hatte schon in der Physik und Metaphysik gegen das unwandelbar Nothwendige ein Gebiet der Veränderung zu gewinnen und der Freiheit in der Ethik offen zu halten versucht.

So erscheint wirklich in der stoischen Logik, wie in der Psychologie eine doppelte Bewegung, welche bald im Sinne der Physik strenger bindet, bald im Sinne der Ethik den Zwang löst.

Es droht diese Doppelheit in einen Widerstreit überzugehen und es fehlt daher nicht an dem Versuche, beide Richtungen in einen nothwendigen Zu-

---

1) d. interpret. c. 9.

sammenhang zu bringen oder Physik und Ethik direct auszugleichen.

In einer doppelten Schlussreihe, welche uns Alexander von Aphrodisias aufbehalten hat[1]), suchen Stoiker die innere Verbindung zwischen der Nothwendigkeit (*εἱμαρμένη*) und den sittlichen Handlungen (*κατορθώματα*) und zwischen der Nothwendigkeit und der Weisheit im Praktischen (*φρόνησις*) nachzuweisen. Die erste Kette ist minder lose, als die schwache zweite und daher mag sie als ein Beispiel des Gedankenganges angeführt werden.

Es giebt keine Nothwendigkeit des Verhängnisses (*εἱμαρμένη*), wenn nicht Zutheilung (*πεπρωμένη*), und keine Zutheilung, wenn nicht Gebühr (*αἶσα*), und keine Gebühr, wenn nicht Vergeltung (*νέμεσις*) und keine Vergeltung, wenn kein Gesetz (*νόμος*). Aber das Gesetz befiehlt, also giebt es sittliche Handlungen (*ἁμαρτήματα* und *κατορθώματα*). In dem Rückgang eines solchen Schlusses von Begriff zu Begriff ist scheinbar Glied an Glied gebunden, aber man entdeckt in den Gliedern selbst den Riss leicht. Das Ethische wird da in die physische Nothwendigkeit hineingeschoben, wo aus dem zugetheilten Loose die Gebühr wird, welche Schuld oder Verdienst der Freiheit voraussetzt.

Von grösserer Bedeutung ist der Versuch, den Menschen mit seinem freien Wesen in die Nothwendigkeit einzureihen und in ihr gleichsam vorzusehen.

Chrysipp lehrte im 2ten Buch über das Verhängniss (*περὶ εἱμαρμένης*)[2]): Vieles geschehe aus unserer Macht, aber dieses sei nichts destoweniger durch die Ordnung des Alls (*τῇ τῶν ὅλων διοικήσει*) mitbestimmt (*συγκαθει-*

1) d. fato c. 35. c. 37.

2) Vgl. den Auszug aus dem Peripatetiker Diogenianus bei Eusebius praep. evang. VI, 8. u. Cic. d. fato c. 13.

μάρθαι, confatale), und erläutert es an Beispielen. Es sei nicht schlechthin für sich bestimmt, dass der Mantel nicht verloren gehe, sondern es gehöre dazu, dass wir ihn verwahren; es sei nicht schlechthin für sich bestimmt, dass dieser Soldat aus der Hand der Feinde gerettet werde, sondern es gehöre dazu, dass er fliehe; es sei nicht schlechthin für sich bestimmt, dass der Fechter heiler Haut aus dem Kampf gehe, sondern es gehöre dazu, dass er fechte. Auf diese Weise würde ohne unser Mühn und Zuthun vieles nicht geschehen; daher sei es ungereimt, aus der Vorbestimmung zu folgern, dass die Welt gehe wie sie solle und der Mensch die Hände in den Schooss legen könne — eine Ungereimtheit, zu welcher die Gegner in dem Gegenbeweis des ἀργὸς λόγος, der *ignava ratio*, die Lehre von der Nothwendigkeit hinausführten.

Es erweitert sich in dieser Betrachtung das Fatum und nimmt den Menschen, der dasselbe gewöhnlich nur ausser sich sieht und sich selbst gegenüber denkt, und das Zuthun des Menschen in sich auf, so dass die Vorherbestimmung sich nur durch ihn miterfüllt. Wenn es sich um die Erwartung eines von aussen kommenden unwandelbaren Geschickes und ihren Einfluss auf den Willen handelt, mag diese Betrachtung den Menschen auf seinen Antheil an dem Lauf der Dinge hinweisen; aber ob dieser Antheil wirklich sein eigen, oder nur in ihm die Wirkung fremder Ursachen sei, bleibt dabei unberührt. Ja, der Ausdruck, dass die Thätigkeit des Menschen mitbestimmt sei (*συνειμάρθαι, confatale*), könnte auf die Aufhebung des Eigenen führen.

Wenn die Bestrafung der Fehler, überhaupt des Bösen, bei der deterministischen Vorstellung des Fatums wie ungerecht und ungereimt erscheinen musste, so konnte sie als eine solche Gegenwirkung, die mit in den Welt-

lauf gehöre, in das Fatum aufgenommen werden, auf ähnliche Weise, wie nach einer Erzählung Zeno der Stoiker einem Sklaven, der ihn bestohlen hatte und den er züchtigte, auf die Entschuldigung: „es war das Fatum, dass ich stehlen musste", antwortete: „und das Fatum, dass du gezüchtigt wirst"[1]). Aber die Strafe aus ethischer Zurechnung war damit nicht begriffen.

Um dem Menschen ein Gebiet der eigenen Macht (des ἐφ' ἡμῖν) zuzuweisen und zu behaupten, unterschied Chrysipp die Ursachen als volle und Hauptursachen (*perfectae et principales*) und mitwirkende und nächste Ursachen (*adiuvantes et proximae*). In diesen sucht er dem Fatum gegenüber die eigene Macht des Menschen, ähnlich wie in der Bewegung des Cylinders der Stoss von aussen die Hauptursache, aber die eigene Gestalt die mitwirkende sei[2]). Eine ähnliche Distinction hat sich öfter wiederholt. Wo indessen, wie bei den Stoikern, der Welt Lauf in einer solchen gebundenen Einheit gedacht ist, wie die φύσις, da muss, was nächste Ursache genannt wird, doch wieder durch die Hauptursache bedingt sein.

Im Gegensatz gegen die allgemeine Natur strichen die Stoiker das Eigene dergestalt hervor, dass sie, ähnlich wie die vielen Götter in gewisser Selbstständigkeit gegen den Einen Zeus gedacht wurden, auch das Eigene des einzelnen Menschen durch einen δαίμων wie durch eine besondere Vorsehung bezeichneten[3]); und sie verlangen in ihrer Ethik eine Uebereinstimmung des Eigenen mit dem Allgemeinen, des Daimon in dem Einzelnen mit

---

1) Diog. Laert. VII, 23.

2) Cic. de fato c. 18. vgl. Plutarch. de Stoicorum repugnant. c. 47., wo das Fatum als προϋπαρκτικὴ αἰτία offenbar noch die Mitwirkung des Eigenen im Menschen erwartet.

3) Diog. Laert. VII, 151.

dem Zeus als Führer des Weltganzen. Aber das Eigene bleibt ein Theil des Ganzen, aus dem Ganzen und für das Ganze. Wie er, von dem Ganzen gleichsam frei gelassen, sich vom Ganzen loslösen und etwas für sich sein könne, wurde nicht weiter gefragt.

Wenn in der sich gegenseitig fordernden Wechselwirkung der Theile das Gute des Ganzen sich vollzieht, so liegt doch auch in den Theilen als Theilen das Böse. Die Stoiker suchten nun zwar auf der einen Seite zu zeigen, dass das Böse den Einzelnen unfrei mache, und doch auf der andern, dass es dem Ganzen nicht ohne Nutzen sei. Epiktet sagt: „wie ein Ziel nicht dazu aufgesteckt wird, um es zu verfehlen, so giebt es auch nicht im Weltganzen, inwiefern das Böse das Ziel verfehlt, ein wirkliches Wesen des Bösen"[1]). Nachlässigkeiten in der Welt sind wie fallende Hülse[2]). Im Gegensatz zum Bösen und im Kampf mit den Lastern offenbaren sich die Tugenden und ohne Gutes und Böses würde es keine Weisheit geben, wie ohne Gesundes und Krankes keine Heilkunst[3]). In dieser Oekonomie des Ganzen dient das Böse dem Guten.

Diese Beziehung des übergreifenden und den Theil an sich bindenden Ganzen zeigt sich auch in dem stoischen Satz, dass die Nothwendigkeit den Wollenden führe, den Widerstrebenden ziehe. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.* Wie das Ganze selbst das Böse zum Guten verwendet, so hält auch die Gewalt der Nothwendigkeit den Widerstrebenden an den Willen des Ganzen. In diesem Sinne hat schon Kleanthes sein *ἄγεσθαι ὑπὸ θεοῦ*, sich von Gott führen zu lassen, ausgesprochen: „Führe mich

1) Epictet. enchirid. c. 27. (34.) *ὥςπερ σκοπὸς πρὸς τὸ ἀποτυχεῖν οὐ τίθεται, οὕτως οὐδὲ κακοῦ φύσις ἐν κόσμῳ γίνεται.*

2) Plutarch. de Stoic. repugn. c. 37.

3) Plutarch. adv. Stoic. c. 13. 14. 17.

Zeus, und du, die Nothwendigkeit; wohin ich von euch geordnet bin, dahin will ich ohne Zögern folgen; und wenn ich, schlecht geworden, auch nicht wollte, so werde ich dennoch folgen". „Wer der Nothwendigkeit richtig nachgiebt, ist bei euch weise und kennt das Göttliche" [1]).

So vereinigt sich im Sinne der Stoiker mit dem vernünftigen Willen, welcher der Welt zum Grunde liegt, der vernünftige Wille des Menschen, und mit der Macht des Ganzen verbunden hat er darin seine Freiheit. *In regno nati sumus; Deo parere libertas est.* Nur im Guten giebt es keine Furcht und daher nur im Guten Freiheit. In diesem Sinne heisst der Weise frei und allein frei; denn die andern sind Knechte des Bösen.

Wenn man diese Lehre mit Plato und Aristoteles vergleicht, so flüchten die Stoiker nicht, wie Plato thut, die Freiheit aus der materiellen Welt in eine Region des Intelligibeln, aus der Erscheinung in eine vorzeitliche That und sie entgehen dadurch den für Plato in der Anwendung unvermeidlichen Inconsequenzen. Auch begnügen sie sich nicht, wie Aristoteles thut, zwischen dem Gebiet des Unwandelbaren und Nothwendigen, auf welches sich die wissenschaftliche Betrachtung bezieht, und dem Gebiet des Veränderlichen und Freien, welches dem Willen und dem Handeln angehört, als lägen beide ruhig und friedlich neben einander, eine bei näherer Untersuchung doch unhaltbare Grenzlinie zu ziehen.

Die realistischen Stoiker setzen die Freiheit des Menschen von der formalen Seite in die Beistimmung, was auf die Macht des Denkens führt, und von der Seite des Inhalts in die Uebereinstimmung mit den Zwecken des Ganzen, dem Willen Gottes, was auf die Einheit der menschlichen mit der in der Welt verwirk-

---

1) Epictet. enchir. c. 53.

lichten göttlichen Vernunft führt. Beide Punkte sind von Aristoteles vorbereitet, aber sie sind von ihm nicht für die Frage des zwischen der Nothwendigkeit und Freiheit sich erhebenden Widerstreites ausgeführt worden. In beiden Beziehungen ist ein richtiger Weg geöffnet, um das Ethische zu sichern und den Menschen zu beruhigen. Selbst die Schwankungen sind belehrend, welche auf dem stoischen Standpunkt kaum zu vermeiden waren. Sie weisen besonders auf die Lücken in der psychologischen Auffassung hin. Nur durch eine psychologische Untersuchung, welche namentlich den Zusammenhang des Denkens und des Willens, so wie der Affecte und des Willens tiefer zu begreifen hat, kann theoretisch und praktisch die ganze Frage gefördert werden.

Die Theorie einer intelligibeln That, welche uns aus der Welt der Zeit hinaus und in den Raum unserer Thätigkeit kaum wieder hinein versetzt, hilft wenig. Sie bietet nur einen idealen Trost. Vielmehr im Kampf mit dem Zwang der Affecte erwirbt sich der Mensch die Freiheit, indem er seine Kraft in die Zwecke des Ganzen legt und mit der Macht des vernünftigen Ganzen geeinigt in ihr frei wird.

Der Streit zwischen den Begriffen der Freiheit und Nothwendigkeit kommt bei den Stoikern am meisten zum Austrag. Zwar erörtern die Neu-Platoniker, welche überhaupt viele stoische Elemente in sich tragen, durch die Stoa bestimmt, diese Begriffe umfassender, als Plato, aber sie suchen ihre Lösung nicht auf dem realen Boden, sondern allein durch eine Theorie im Sinne jenes Mythos im platonischen Phaedrus, durch die Annahme der Praeexistenz, durch die Hypothese einer rein bei sich seienden, einst von dem Körper getrennten, aber in die Materie herabgefallenen Seele. Das Princip der freien Seele steht ausserhalb der weltlichen Ursache, so dass die gute Seele

noch im Leibe Widerstand zu leisten fähig ist. So lange sie die reine und leidenlose eigene Vernunft zur Führerin hat und nichts anders will, thut sie, was allein bei ihr steht. Es wird die Seele frei, indem sie durch die Vernunft zum Guten ungehindert eilt, und was sie in dieser Richtung thut, steht bei ihr. Die Vernunft ist durch sich und die Natur des Guten ist das an sich Begehrungswerthe, durch welches alles Uebrige das hat, was bei ihm steht. Dies führt Plotin in mehreren Schriften aus[1]).

In demselben Sinne behandelt noch am Schlusse der griechischen Philosophie Proclus und zwar in einer uns nur lateinisch aufbehaltenen Schrift *de providentia et fato et eo quod est in nobis*[2]) die Frage. Auch da wird die Seele und die Erkenntniss als eine doppelte dargestellt, als eine sinnliche und eine rein geistige, einfache. Durch diese geschieht die Erhebung ins Göttliche, der ἐνθουσιασμός; durch diese ist der Mensch frei und bestimmt sich selbst, über das Fatum erhoben, das nur in der Körperwelt herrscht, allein der Vorsehung unterthan, welche im Geistigen waltet.

Da wir den Blick, den wir auf die Begriffe der Nothwendigkeit und Freiheit werfen, auf den Gesichtskreis des Alterthums beschränken, so lässt sich fragen, ob des Boethius Schrift *de consolatione philosophiae*, dies Lieblingsbuch der mittlern Zeit, noch der alten oder schon der christlichen Philosophie zuzuweisen sei. Die Motive der Betrachtung sind allgemeiner und nicht eigenthümlich christlicher Natur, und die Auffassung geht in aristotelische, stoische und neuplatonische Gedanken zu-

1) Enn. III, 1. περὶ εἱμαρμένης, besonders c. 8. ff., u. Enn. VI, 8. περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός, besonders c. 1—8. vgl. II, 3. 9. Ed. Zeller die Philosophie der Griechen III, S. 794 ff.

2) wahrscheinlich περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν, was *penes nos* sein würde.

rück. Was im 4ten Buche über das Verhältniss von Providenz und Fatum gesagt wird, erinnert an Proclus [1]). Indessen weist, wie es scheint, eine Wendung der Frage, und vielleicht schon in Proclus [2]), bei welchem auch sonst christliche Begriffe zum Vorschein kommen, auf den Einfluss der christlichen Zeit hin. Im frühern Alterthum ist zwar die Praescienz Gottes in Bezug auf die Divination in den Kreis dieser Begriffe hineingezogen. Aber als man im Christenthum Gott persönlicher dachte und in persönlicher Beziehung zu dem Menschen, trat die Antinomie zwischen dem Vorherwissen Gottes und der Freiheit des Menschen ins Bewusstsein. Augustin hebt sie mit ganzer Schärfe hervor und Boethius schliesst seine Schrift mit einem Versuch sie auszugleichen. Wie das Wissen des Gegenwärtigen dem, was geschieht, so bringt auch das Vorherwissen des Zukünftigen dem, was kommen wird, keine Nothwendigkeit. Wer behauptet, dass nur das Nothwendige vorhergewusst werden kann, und daher das von Gott Vorhergewusste auch nothwendig sei, überträgt mit Unrecht die Verhältnisse der eigenen Vernunft (*ratio*) auf Gottes Verstand (*intelligentia*), der das Mannigfaltige einfach schauet, so dass er mit einem Schlage des Geistes alles vorhersieht. In dem zusammenfassenden

---

1) Boethius de consolat. philosophiae IV, pros. 6. Haec (divina mens) in suae simplicitatis arce composita multiplicem rebus gerendis modum statuit. Qui modus cum in ipsa divinae intelligentiae puritate conspicitur, providentia nominatur; cum vero ad ea, quae movet atque disponit, refertur, fatum a veteribus appellatum est — — — ut haec temporalis ordinis explicatio in divinae mentis adunata prospectu providentia sit, eadem vero adunatio digesta atque explicata temporibus fatum vocetur. vgl. Proclus de providentia et fato c. 6.

2) Proclus de provident. c. 50—52. decem dubitationes circa providentiam. Dubitatio II. Ed. Cousins p. 98 sqq. p. 108 sqq.

Blick dieses Verstandes, in welchem eigentlich kein Vorherwissen ist, sondern Wissen des unbegrenzten Lebens, Wissen der ablaufenden Zeit als Gegenwart, ist die Freiheit des Einzelnen aufgenommen. Du kannst deinen Vorsatz ändern; aber weil es dem göttlichen Vorblick Gegenwart ist, dass du es kannst und ob du es thuest und wohin du dich wendest, so kannst du dich dem göttlichen Vorherwissen nicht entziehen, so wenig du der Anschauung eines gegenwärtigen Auges entfliehen kannst, wenn du dich auch mit freiem Willen zu mannigfaltigen Handlungen wendest[1]). Diese Betrachtungen sind allgemein gehalten, aber die Frage selbst sieht schon in den Kreis der christlichen Speculation hinüber. Wir stehen daher hier an der vorgesteckten Grenze.

Wenn in der Menschheit der Glaube an das Fatum vor der Wissenschaft erschien, zunächst aus blinder Furcht und den von der Furcht aufgeregten Vorstellungen entstanden, an welche sich die Mantik, die Deutung

1) Boethius de consol. philos. V. pros. 4. — sicut scientia praesentium nihil his quae fiunt, ita praescientia futurorum nihil his, quae ventura sunt, necessitatis importat. V. pros. 5. — humana ratio divinam intelligentiam futura, nisi ut ipsa cognoscit, non putat intueri. — — — quare in illius summae intelligentiae cacumen, si possumus, erigamur; illic enim ratio videbit, quod in se non potest intueri, id autem est, quonam modo etiam quae certos exitus non habent, certa tamen videat ac definita praenotio: neque id sit opinio, sed summae potius scientiae nullis terminis inclusa simplicitas. V. pros. 6. Ita igitur cuncta despiciens divinus intuitus qualitatem rerum minime perturbat, apud se quidem praesentium, ad conditionem vero temporis futurarum. — — — Respondebo, propositum te quidem tuum posse deflectere, sed quoniam et id te posse et an facias quove convertas, praesens providentiae veritas intuetur, divinam te praescientiam non posse vitare; sicuti praesentis oculi effugere non possis intuitum, quamvis te in varias actiones libera voluntate converteris.

des Zufalls, anlehnte: so war es die Sache der Wissenschaft, dieses Fatum durch ihre Nothwendigkeit zu besiegen, indem sie die Erkenntniss der Ursachen an die Stelle befangener Erwartung setzt. Es konnte sich zwar mit dem Glauben an die Nothwendigkeit aus dem Zusammenhang der Ursachen eine Vorhersagung vertragen, wenn es Vorhersagung aus den Bedingungen der Sache war; und die Stoiker suchten sogar für die Nothwendigkeit, die sie lehrten, eine Bestätigung in der allgemeinen Mantik, indem sie die Nothwendigkeit und die Vorherbestimmung, so wie den Schluss auf die Zukunft aus erkannten Gründen und den Schluss aus vermeintlichen Anzeichen vermischten. Aber der Antheil, welchen Furcht und Hoffnung, Affect und Verspiegelungen des Affectes an der Vorhersagung hatten, konnte weder vor der strengen Nothwendigkeit der Ursachen noch vor dem Bestreben bestehen, den Menschen von der verzerrenden, trügerischen Meinung zu befreien. Die Stoiker, wie Chrysipp und Posidonius [1]), hatten wol die Nothwendigkeit des Zusammenhangs und der Uebereinstimmung (die συμπάθεια), auf die Erscheinungen der Geschichte und Geographie angewandt, aber mit den Wundern der Mantik war ihre Ansicht im innersten Grunde unverträglich, wenn sie auch den Volksglauben an deren Wahrheit mit ihrer Lehre vom Fatum, ähnlich wie die Volksreligion mit ihrer Metaphysik, zu vereinigen oder gar zu decken suchten.

Das Fatum der Furcht sollte billig mit der Philosophie abgethan sein; aber es kehrt in der sinkenden griechischen Philosophie wie ein Symptom der Schwäche als *fatum mathematicum* [2]), als Glaube an die Astrologie

1) Cic. de fato c. 3. u. 4.

2) S. die Bezeichnung bei Lipsius de constantia I, 18, der aus dem Hermes die für den Zusammenhang der Meinung be-

wieder. Es ist bezeichnend, dass die Sterndeutung sich zunächst mit der die Thatsache und den Begriff ausgleichenden aristotelichen Philosophie nicht verbindet, aber bis in die neuere Zeit hinein von der zum Ekstatischen neigenden platonischen und neuplatonischen Philosophie mit Liebe gepflegt wird. Die pythagoreischen und neuplatonischen, später die kabbalistischen und theosophischen Richtungen verschmähen diese, dem nüchternen Geiste des Abendlandes widersprechende Gabe des Orients nicht. Schon Thrasyllus aus Mendes, der Anordner der platonischen Dialoge, übte bei dem Kaiser Tiberius die chaldäische Kunst. Plotin verfasste eine Schrift, ob die Gestirne wirken; er schrieb ihnen darin nur eine natürliche Wirkung zu, aber, wenn auch nicht die Vorbedeutung Zweck ihrer Bewegungen sei, so sind sie ihm doch in dem Zusammenhang des Ganzen ein Anzeichen des Künftigen[1]). Die in dem Platonismus zunehmende Richtung auf Theurgie begünstigte auch die Astrologie. Das Christenthum, seinem Geiste getreu, widerstand früh dem chaldäischen Aberglauben, wie z. B. Origenes[2]) und Augustin[3]) thaten oder wie Hippolytus bestimmte Haeresien von der chaldäischen Sterndeutung ableitete. Aber es drang nicht durch. Im Mittelalter sehen wir die Araber ihre Astrologie selbst durch Aristoteles stützen und mit der Einwirkung der obern Himmelssphären auf die niedern be-

---

zeichnende Stelle anführt: *δπλον γὰρ εἱμαρμένης οἱ ἀςέρες, κατὰ γὰρ ταύτην πάντα ἀποτελοῦσι τῇ φύσει καὶ τοῖς ἀνθρώποις.*

1) Vgl. schon Plat. Timaeus p. 40 c, wenn auch das *σημεῖα* an dieser Stelle verschieden erklärt werden kann.

2) vgl. Euseb. praep. ev. VI, 7.

3) De civitate Dei V, 1. ff., obwol den Augustin in den Jahren seiner manichaeischen Richtungen auch die Astrologie ergriffen hatte. vgl. confess. IV, 8.

gründen, so dass hier Aristoteles sogar den Aberglauben systematisiren hilft[1]). Im Gefolge platonischer und theosophischer Anschauungen, wie bei Cardanus, der sogar nach den Sternen bei der Geburt dem Heiland der Welt das Horoskop stellt, bei Paracelsus und selbst bei Campanella erscheint die Astrologie noch spät. Kaiser Rudolph II. und Wallenstein sind ihr ergeben und erst der Wirkung der von Kepler und Newton erkannten Nothwendigkeit wich allmälig der nur im Unbestimmten hausende Aberglaube. Die Wissenschaft vollendete mit der Rechnung, was das Christenthum ethisch gewollt, aber noch nicht durchgesetzt hatte; mit der Mathematik erschlug sie das fatum mathematicum.

Die griechische Philosophie schliesst, wenn man von Epicur wegsieht, der mehr keck behauptet als gründlich beweist, mit einer doppelten Ansicht von der Nothwendigkeit und Freiheit in den menschlichen Dingen. Die eine Ansicht, welche von Plato stammt, will die Freiheit ausserzeitlich in einer intelligibeln That begreifen; die andere, welche Aristoteles vorbereitet hat, ist die Ansicht der Stoa, die in dem ursächlichen Zusammenhang des Weltganzen den Menschen durch seine Beistimmung frei hält und in der Ueberwindung der Affecte und der Einigung mit dem göttlichen Willen frei macht. Das Analogon zu dieser doppelten Ansicht findet sich auch in der neuern Philosophie, wenn man z. B. auf die eine Seite Kants und Schellings intelligibele Freiheit und auf die andere Herbarts realistischen Determinismus stellt.

Indessen ungeachtet dieser Verwandtschaft mit dem Alterthum steht die neuere Zeit der ganzen Frage freier und mitten im Realen idealer gegenüber. Dies verdankt

---

1) Apelt über die Conjunctionen des Jupiter und Saturn in der Minerva 1840. Juli. S. 12.

sie zunächst dem Christenthum, das in seinem Grunde mit dem Fatum der Furcht gebrochen hat und an der ethischen Befreiung des Menschen arbeitet, dann aber der auf jedem Gebiet aus dem Unbestimmten und Allgemeinen ins Bestimmte fortschreitenden Wissenschaft.

Aus dem ganz allgemeinen Gedanken, dass nichts ohne Ursache geschehe, bildeten die Stoiker die Nothwendigkeit ihres Weltzusammenhanges, ihre εἱμαρμένη, die eherne Kette der Ursachen und Wirkungen. Wenig Ursachen waren damals erforscht, die Vorstellung der Ursachen selbst war unbestimmt, ihr Reich war dem Menschen fremd. Es war richtig, dass nichts ohne Ursache geschehe; aber es beengte den Menschen, wenn er sich mit seinen Gedanken in dies ihm unbekannte Netz von Ursachen verstrickte. Die neuere Zeit hat durch die Arbeit der Jahrhunderte die dunkeln Ursachen etwas mehr gelichtet; sie setzt nicht blos die Nothwendigkeit, wie die Stoiker thaten, sie sucht sie zu erkennen. Das Unheimliche, das im Unbekannten und Unbestimmten liegt, tritt dadurch weiter zurück. Die erkannte Nothwendigkeit giebt dem menschlichen Geist sichere Punkte zur Unterlage eines Hebels, der die Nothwendigkeit selbst aus der Stelle rückt, sichere Punkte, auf welche er rechnen kann, sichere Elemente zur Verstärkung der eigenen Kraft. Auf das erkannte Gesetz baut er Erfindungen; und die erkannte Nothwendigkeit wird zu einer Macht des Menschen und die Macht unter das ethische Gesetz gestellt zur Freiheit. Während die unbekannte Nothwendigkeit dem Menschen fremd und niederdrückend gegenübersteht, wird die erkannte Nothwendigkeit die Macht seiner eigenen Vernunft. Wenn z. B. die Theorie richtig sein sollte, dass in vulcanischen Ausbrüchen und Erdbeben die Gewalt eingesperrter unterirdischer Wasserdämpfe mitwirke, so ist im Sinne der Alten diese nothwendige

Gewalt das Fatum untergegangener Städte, wie von Pompeji und Herculanum. Aber die erkannte Nothwendigkeit derselben Kräfte wird eine Stärke des menschlichen Verstandes und in den Erfindungen, z. B. in der Anwendung des durch sein Gesetz beherrschten Dampfes, zu einer Macht der Menschheit und daher unter der Voraussetzung sittlicher Zwecke zur Freiheit. Was von dem Beispiel gilt, gilt überhaupt von dem sich mehrenden Capital erkannter Nothwendigkeit.

So arbeitet der Mensch, das Fatum in Vernunft, die Nothwendigkeit der Natur in menschliche Freiheit umzusetzen und da diese Arbeit eine Arbeit der gesammten Geschichte ist, so ist darin die neuere Zeit ein Stück Weges weiter gekommen als das Alterthum.

Schon die alte Philosophie verklärte das Fatum zur Providenz, indem sie die blinden Ursachen in den bewussten Gedanken des Ganzen aufnahm. Die neuere Philosophie darf von diesem Wege nicht ablassen. Denn die an zerstreuten Punkten durchschauete Nothwendigkeit und der dadurch im Einzelnen erweiterte Kreis menschlicher Macht erfüllen für sich noch nicht den Beruf, welcher den erkennenden Geist auf das Ganze und zum göttlichen Ursprung und Urbild hinweist.

IV. Leibniz de fato.

Auf der Königlichen Bibliothek zu Hannover findet sich in Leibnizens Nachlass ein Brief mit der Ueberschrift: Leibnitii responsio, qua de fato disserit. Dazu bemerkt der Katalog: „Abschrift theils von Gruber (der auch das rubrum gewählt hat), theils von Baring 1 B. fol. Das Original hat sich bis jetzt nicht gefunden.“ Da in dem Briefe Beziehungen zu Person und Zeit fehlen, so wird es schwer sein, sicher zu bestimmen, wann und an wen er geschrieben ist. Der Verfasser der vorliegenden historischen Beiträge zur Philosophie gab ihn in dem index lectionum der Universität Berlin für das Wintersemester 1845—1846 mit einigen Bemerkungen heraus und lässt ihn hier von Neuem folgen, da Leibniz seiner Ansicht über Nothwendigkeit und Freiheit schwerlich irgendwo einen so gedrungenen und bündigen Ausdruck gegeben hat.

Zur Erläuterung der Gedanken dienen folgende Stellen in Leibnizens Schriften: Théodicée, S. 470 ff., S. 506 ff., S. 629 ff. in Erdmann's Ausgabe, de rerum originatione radicali S. 147 f., principia philosophiae S. 709, causa Dei asserta S. 656, lettre à Mr. Coste S. 447 à Mr. Bourguet S. 720 in Erdmann's Ausgabe, discours de

metaphysique aus dem Jahre 1685 oder 1686, in dem „Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen von Hessen-Rheinfels, herausgegeben von C. L. Grotefend. Hannover 1846.“ S. 155 ff., epistola ad Joannem Andream Schmidium, theologum Helmstadiensem vom Jahre 1697 ed. Georg. Veesenmeyer S. 22, 33, Brief an Hansch vom Jahre 1713 bei Korthold III, S. 87. Vgl. Leibniz's deutsche Schriften. Herausgegeben von D. G. E. Guhrauer 1840 II, S. 48 „von dem Verhängnisse.“

Der Brief lautet nach der Abschrift:

Fatum est decretum Dei, seu necessitas eventuum: fatalia, quae necessario eventura. Bivium difficile. Deus aut non de omnibus decernit; aut, si de omnibus decernit, esse absolute omnium auctorem. Nam si de omnibus decernit, et res dissentiunt a decreto; non erit omnipotens. Si vero non de omnibus decernit, videtur sequi, non esse omniscium. Impossibile enim videtur, omniscium iudicium suum de aliqua re suspendere. Quod nos saepe iudicia suspendimus, fit ex ignorantia. Hinc sequitur, Deum numquam se posse habere pure permissive: sequetur etiam, nullum decretum Dei esse revera non absolutum. Nos enim suspendimus iudicia nostra conditionibus et alternationibus, quia minime exploratas rerum circumstantias habemus. Sed dura haec? Fateor. Quid ergo? Ecce! Pilatus damnatur. Cur? Quia caret fide. Cur caret? Quia caruit voluntate attentionis. Cur hac? Quia non intellexit rei necessitatem, attendendi utilitatem. Non intellexit, quia causae intellectionis defuere. Omnia enim necesse est resolvi in rationem aliquam, nec subsisti potest, donec perveniatur ad prima, aut admittendum est, posse aliquid

existere sine sufficiente ratione existendi: quo admisso, perit demonstratio existentiae Dei, multorumque theorematum Philosophicorum. Quae ergo ultima ratio voluntatis divinae? Intellectus divinus. Deus enim vult, quae optima, item harmonicotata intelligit, eaque velut seligit ex numero omnium possibilium infinito. Quae ergo intellectus divini? harmonia rerum. Quae harmoniae rerum? nihil: per exemplum, quod ea ratio est 2 ad 4, quae 4 ad 8 eius reddi ratio nulla potest, ne ex voluntate quidem divina. Pendet hoc ex ipsa essentia, seu idea rerum. Essentiae enim rerum sunt numeri, constituuntque ipsam entium possibilitatem, quam Deus non facit, sed existentiam: cum potius illae ipsae possibilitates seu ideae rerum coincidant cum ipso Deo. Cum autem Deus sit mens perfectissima; impossibile est ipsum non affici harmonia perfectissima, atque ita ab ipsa rerum idealitate ad optimum necessitari: quod nihil detrahit libertati. Summa enim libertas est, ad optimum recta ratione cogi. Qui aliam libertatem desiderat, stultus est. Hinc sequitur, quicquid factum est, fit, aut fiet, optimum ac proinde necessarium esse; sed, ut dixi, necessitate nihil libertati adimente, quia nec voluntati et rationis usui. In nullius potestate est, velle quae velit; etsi interdum posse, quae velit, tamen nemo optat sibi hanc libertatem volendi, quae velit, sed potius volendi optima. Cur ergo quae nec ipsi optamus, Deo affingimus? Hinc patet, absolutam aliquam voluntatem, non a rerum bonitate dependentem, esse monstrosam; contra, nullam esse in omniscio voluntatem permissivam, nisi quatenus Deus ipsi ea rerum idealitati seu optimitati conformat.

Nihil ergo absolute malum esse putandum: alioqui Deus aut non est summe supremus ad deprehendendum aut non summe potens ad eliminandum. Hanc fuisse sententiam Augustini, nullus dubito. Peccata mala sunt; non absolute; non mundo; non Deo: alioqui nec permitteret; sed peccanti. Deus odit peccata, non ut nec conspectum eorum ferre possit, uti nos, quae aversamur; alioquin eliminaret; sed quia punit. Peccata bona sunt, id est, harmonica, sumta cum poena aut expiatione. Nulla enim nisi ex contrariis harmonia est. Sed haec ad te: nolim enim eliminari. Nam nec rectissima a quovis intelliguntur.

Haec postea correxi: aliud enim, infallibiliter eventura esse peccata; aliud necessario.

V. Leibnizens Schrift *de vita beata* und sein angeblicher Spinozismus oder Cartesianismus.

Erdmann hat das Verdienst, in seine Ausgabe von Leibnizens philosophischen Schriften mehrere aufgenommen zu haben, die bis dahin nicht herausgegeben waren. Unter diesen steht p. 71 N. VI. *de vita beata, autographum Leibnitii, quod in scriniis bibliothecae regiae Hanoveranae reperitur.* Es ist diese Schrift merkwürdig geworden, da sie Erdmann[1]) für einen Beleg erklärt, dass Leibniz in jungen Jahren dem Cartesius und Spinoza zugethan war und sich erst später von ihrem Ansehn losmachte, oder, Weisse[2]) für ein Denkmal des Durchgangs, welchen Leibnizens Geist durch die Philosophie des Cartesius und Spinoza genommen habe.

Man findet in der Schrift auf den ersten Blick cartesianische Schlagwörter und dann gerade solche Punkte, in welchen Leibniz sonst dem Cartesius widersprach. Die Geschichte vereinigt freilich in ihrem Nacheinander man-

---

1) Vorrede zur Ausgabe 1840. p. XI.

2) Fichte's Zeitschrift 1841. III, 2. S. 261.

cherlei, was sie zu gleicher Zeit nicht vertrüge. Spinoza war Cartesianer, ehe er ein Spinoza wurde; Fichte war ursprünglich Kantianer, Hegel Schelling's Genosse. Wer ein System widerlegen will, hat man in Hegel's Schule öfter gesagt und sogar gefordert, muss ihm angehört haben, damit er ihm sein Recht gebe und es als Moment in die höhere Wahrheit erheben könne. Die Geschichte der Philosophie soll nach einem Gesetze der Dialektik nur insofern von einem Systeme zum andern übergehen, als das eine aus dem andern hervorgeht. In diesem Sinne lag es der modernen Auffassung nahe, Leibniz erst durch Cartesius und Spinoza durchzuschicken, ehe er Leibniz wurde. Es ist wichtig, über ein so wesentliches Stadium seiner Bildung ins Klare zu kommen, damit nicht, wie es schon geschehn ist, seinen Gedanken eine falsche Folie untergelegt werde.

Guhrauer hat gegen die Ansicht, dass Leibniz einmal Spinozist gewesen, Einsage gethan und namentlich gezeigt, dass in jener Schrift von Spinozismus keine Rede sei, vielmehr unter andern eine für spinozisch gehaltene Stelle wörtlich dem Cartesius entlehnt worden [1]). Erdmann hält indessen im Ganzen die Vermuthung fest [2]) und Guhrauer bestreitet sie von Neuem [3]), indem er ihr den Cartesianismus des Leibniz entgegenstellt.

Wer Leibnizens raschen Entwickelungsgang erwägt, behält kaum einen Zeitpunkt übrig, in welchen er den ver-

1) *Quaestiones criticae ad Leibnitii opera philosophica pertinentes.* p. 3. sqq. p. 15.

2) Erdmann in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik. Novb. 1842. N. 97.

3) G. E. Guhrauer: Leibnitz's *animadversiones ad Cartesii principia philosophiae* aus einer noch ungedruckten Handschrift. S. 1 ff.

meintlichen Spinozismus hineinschieben könnte. Wir haben noch kürzlich in dem Anhang zu dem Briefwechsel mit Arnauld für die frühe Reife seines Geistes ein neues Zeugniss empfangen [1]). Leibniz hat den ersten Brief an Arnauld im Jahre 1671 geschrieben. Er ist kaum 25 Jahre alt und schon sind die Keime seiner eigenthümlichen Gedanken da. Den eben (1670) herausgekommenen *tractatus theologico politicus* verwirft er nicht undeutlich, wenn auch in indirecter Anführung [2]), und doch wäre dies historisch die erste Quelle, aus welcher Leibniz hätte Spinozismus schöpfen können. Das eigentliche System des Spinoza, seine Ethik, erschien erst 6 Jahre später. Es hiesse eine fallende Hypothese durch eine neue stützen, wollte man annehmen, dass Leibniz, um in jungen Jahren Spinozist sein zu können, früh auf Umwegen z. B. durch Oldenburg von Spinoza's Philosophie Kenntniss erhalten. Zu einer solchen Annahme fehlen die historischen Spuren; und so früh, als dazu nöthig wäre, könnte es auch nicht geschehn sein. Wir übergehn, was Leibniz vielfach gegen Spinoza erinnert, da es für die vorliegende Frage kein schlagendes Datum ist. Sonst zeigen auch die aus Leibnizens Handexemplar von Spinoza's Ethik abgedruckten Randbemerkungen [3]) sogleich in Hauptpunkten den kritischen Gegner z. B. in der Aufhebung des Zweckbegriffs.

---

1) Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels. Herausgegeben von C. L. Grotefend. Hannover 1846. S. 137 ff.

2) Briefwechsel S. 139. 147.

3) Schulze in den Göttinger Anzeigen 1830. Aug. N. 128. Das Exemplar ist die erste Ausgabe (1677), und es ist möglich, dass die Bemerkungen entstanden, als Leibniz die Ethik zuerst las.

Indessen glaubt man für Leibnizens engeres Verhältniss zu Cartesius und Spinoza in der Schrift *de vita beata* ein litterarisches Denkmal zu besitzen. Es muss daher erst feststehen, woher sie stammt und was sie will, ehe man in der Frage weiter vorrückt.

Wir versuchen zunächst den Inhalt der Schrift kurz zu bezeichnen, so weit sich die kurz zusammengezogenen und knapp verbundenen Sätze überhaupt kürzen lassen.

Zum glückseligen Leben (*vita beata*), heisst es im Eingang, gehört erstens die möglich beste Erkenntniss dessen, was zu thun und zu meiden ist, Weisheit (*sapientia*), zweitens die Festigkeit, das richtig Erkannte gegen die Hindernisse der Leidenschaften und Begierden zu behaupten und auszuführen (*virtus*), endlich Zufriedenheit mit dem durch vernünftiges Handeln Erreichten, so dass wir nichts begehren, was schlechthin ausser unserer Gewalt liegt (*animi tranquillitas*).

Diese drei Tugenden (*sapientia*, *virtus*, *animi tranquillitas*) werden in drei Abschnitten ausgeführt und in dem Schluss (*epilogus*) zur edeln Gesinnung (*generositas*) zusammengefasst.

I. Die Weisheit stützt sich auf klare und deutliche Erkenntniss als einzigen Maassstab des Wahren und Gewissen, auf Freiheit von übereiltem Urtheil, auf Ueberblick und Theilung der Schwierigkeiten, auf Fortschritt der Gedanken vom Einfachen zum Zusammengesetzten, auf Anordnung dessen, was nach innerer Verwandtschaft in seiner Folge nicht bestimmt wird, unter Gesichtspunkte des Verstandes, endlich auf Erschöpfung der Mittelbegriffe und der Schwierigkeiten. Man übe diese logischen Bedingungen zunächst in leichtern Fragen, namentlich in den mathematischen, und gehe dann zur wahren Philosophie über, deren Wurzel die Metaphysik ist, bis sie durch den Stamm der Physik hindurch sich

in die Zweige der Mechanik, Medicin und Ethik ausbreitet. Beim Studium kommt es auf kluge Vertheilung der Zeit zwischen Beschäftigungen mit der Einbildungskraft, Beschäftigungen mit dem reinen Verstand und endlich der Erholung an.

II. Die Festigkeit (*de virtute*). Um den Willen zur Festigkeit zu stärken, sind folgende Bemerkungen wichtig.

1. Wenn der Wille nur insofern bestimmt wird, als ihm der Verstand etwas als gut oder böse darstellt, so reicht es hin, immer richtig zu urtheilen, um immer richtig zu handeln.

2. Wenn wir immer das thun, was wir für das beste halten, so können wir keine Reue empfinden, auch wenn es misslingen sollte.

3. Wir dürfen nicht urtheilen, so lange uns Leidenschaften bewegen; denn während der Leidenschaften täuschen die Vorstellungen, da sie uns den Gegenstand der Begierde vergrössern und das Gegentheil verkleinern. Daher müssen wir, wenn unser Blut aufwallt, gegen die Bilder, die sich dem Geiste darbieten, Misstrauen haben.

4. Wir müssen uns als Theile eines grössern Ganzen denken, um aus der That für dasselbe die rechte Lust zu empfinden. Ja, eine Handlung für andere ist insofern oft auch unser Vortheil, als Gefälligen ihre Gefälligkeit selbst von solchen vergolten wird, welchen sie nicht zu Gute kam.

5. Es wird empfohlen, die Sitte des Landes zu berücksichtigen, nicht Extremen der Meinungen zu folgen und uns vor unabänderlichen Versprechungen zu hüten.

6. Es wird auf die Verbindung zwischen Vorstellung und begleitendem körperlichen Zustande aufmerksam gemacht; sie werde durch Gewöhnung stärker; aber inwie-

fern sie gelöst und eine andere Verbindung hervorgebracht werden könne, liege darin die Möglichkeit der Herrschaft über die Leidenschaft. Wir müssen in ruhigem Zustande der Seele das Gute und Böse betrachten, was uns im Laufe des Lebens treffen kann, um es richtig zu beurtheilen, und müssen eine solche klare und deutliche Vorstellung durch häufiges Nachdenken zur bleibenden Natur machen.

III. Die Zufriedenheit (*de animi tranquillitate*). Um die Zufriedenheit zu erwerben, kommt es auf die Richtung unserer Wünsche an.

1. Wir müssen zwischen dem, was von uns abhängt und nicht von uns abhängt, unterscheiden, und was von uns abhängt, nur dann mit heissem Wunsch erstreben, wenn es uns vollkommen machen kann, und uns vergegenwärtigen, dass, was nicht von uns abhängt, von Ewigkeit durch die Vorsehung bestimmt ist.

2. Der Weise entzieht sich der Herrschaft des Geschickes und es ist seine Lust, demselben sich nach der Vernunft entweder zu widersetzen oder zu überlassen.

3. Wir müssen der Natur unsers unvergänglichen Geistes und seiner Freuden eingedenk sein.

4. Der Gedanke Gottes und der Vorsehung giebt Beruhigung. Beide werden dabei kurz nachgewiesen.

5. Lust entspringt aus den Thätigkeiten, durch welche wir uns vervollkommnen; daher bringt Besiegung von Schwierigkeiten, überhaupt die Tugend die höchste Lust.

Schluss. Werden richtige Erkenntniss, Festigkeit und Zufriedenheit bleibend, so erzeugen sie die edle Gesinnung (*generositas*), welche bewirkt, dass der Mensch sich richtig schätzt. Eine solche hat die rechte Demuth und den rechten Muth.

Der Ueberblick verräth schon den Mangel eines fortgehenden Zusammenhangs und das Abgerissene und Lose

in der Verbindung. Es muss namentlich im ersten Abschnitt auffallen, dass da, wo es sich um praktische Weisheit handelt, alles Gewicht auf logische Regeln und auf Dinge gelegt wird, die lediglich der theoretischen Erkenntniss angehören. Ueberhaupt fällt der Stil auf. Man vermisst jene gebundene und doch nicht ohne leichte Bewegung verschlungene Weise, welche Leibniz eigen ist. Die Sätze erscheinen oft nur als äusserlich an einander geschoben, ohne dass die darin ausgedrückten, aus einander liegenden Gedanken durch Zwischenglieder vermittelt sind, z. B. S. 72. *porro haec philosophia* u. s. w. *utile autem erit* u. s. w. Solche Mängel werden da schwer vermieden, wo man, anstatt die eigenen Gedanken aus der Einheit ruhig zu entwickeln, fremde Meinungen mit fremden Worten zusammensetzt. Mehr ist aber in dieser Schrift nicht geschehen; denn der ganze Text löst sich bei näherer Untersuchung in lauter zusammengefügte Bruchstücke der verschiedensten cartesischen Schriften auf.

Cartesius schrieb an die Königin Christina von Schweden einen berühmten Brief über das höchste Gut (epist. I, 1). Es reihen sich daran einige Briefe an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz (epist. I, 4 ff.), in welchen Cartesius an Seneca's Schrift *de vita beata* die eigenen Gedanken über diesen Gegenstand anknüpfte. Hier liegt das Thema unserer leibnizischen Schrift und zugleich die erste Quelle des Inhalts. Leibniz hat an andern Orten bemerkt, dass die Ethik des Cartesius mit der stoischen Lehre verwandt sei. Es trifft dies einen grossen Theil der vorliegenden Schrift.

Im vierten Briefe des ersten Buchs giebt Cartesius den Begriff des glückseligen Lebens, und zwar denselben, den Leibniz voranstellt, und bestimmt den Weg zu diesem Ziele in denselben Regeln, die Leibniz in den

Namen der Weisheit, Festigkeit und Zufriedenheit zusammenfasst (*sapientia*, *virtus*, *animi tranquillitas*). Leibniz thut im Folgenden nichts Anderes, als dass er diesen ethischen Entwurf im cartesischen Sinne und mit cartesischen aus andern Stellen entliehenen Worten ausführt. Er stellt aus der logischen, metaphysischen und psychologischen Lehre des Cartesius die Bestimmungen zusammen, welche die Weisheit, Festigkeit und Zufriedenheit bedingen und befasst darin ihr ethisches Wesen, grossentheils in der Weise von Maximen und Regeln.

Die Stellen sind aus den verschiedensten Schriften des Cartesius zusammengebracht und verflochten. Der Beweis wird am besten durch eine Gegenüberstellung des leibnizischen Aufsatzes und der zusammengesetzten Stellen geführt, damit alle Zweifel schwinden, als ob in der Schrift noch etwas Anderes von Leibnizens Hand übrig bleibe, als die künstliche Mosaikarbeit.

Die Citate aus dem Cartesius sind der Amsterdamer Quartausgabe von 1682 ff. entnommen.

Leibniz.	Cartesius.
Vita beata est, animo perfecte contento ac tranquillo frui;	— *vivere beate nil aliud est quam animo perfecte contento et tranquillo frui* (epist. I, 4. p. 6).
ad quam acquirendam necesse est ut quilibet	
1. *Conetur ingenio suo quam poterit optime uti ad ea, quae in vitae casibus facere vel fugere debeat, cognoscenda; breviter: ut assidue quid dictet ratio cognoscat. Hinc Sapientia.*	*Prima est* (*regula*), *ut conetur ingenio suo quam poterit optime uti ad ea, quae in omnibus vitae casibus vel facere debet vel fugere, cognoscenda* (Ibidem p. 7).

Leibniz.

2. *Sit semper in firmo ac constanti proposito ea omnia faciendi, quae sua ratio ipsi suadebit, nec passionibus aut appetitibus ab hoc abduci se permittat; breviter: ut cognitum quod in sua potestate est, quicquid ut contrarium affectus suadeat, assequatur; hinc Virtus.*

3. *Attendat quod, quamdiu ex ratione quantum fieri potest se gerit, bona illa, quibus tunc caret, omnia sint absolute extra suam potestatem, atque hac ratione ipsis non cupiendis assuescat; breviter: ut, assecutus cognita et cum ratione expedita et in potestate existentia, nulla de re conquerendo acquiescat; hinc Animi tranquillitas.*

Pars I.

De sapientia.

Sapientia est perfecta earum rerum, quas homo novisse potest, scientia, quae et vitae ipsius regula sit et valetudini conservandae artibusque

Cartesius.

Secunda est, ut sit semper in firmo et constanti proposito ea omnia faciendi quae sua ratio ipsi suadebit, nec passionibus suis aut appetitibus ab hoc abduci se permittat; atque huius propositi firmitudinem pro virtute habendam esse existimo (Ibidem).

. . . .

Tertia est, ut attendat, quod, quamdiu ex ratione quantum fieri potest se gerit, bona illa, quibus tunc caret, omnia sint absolute extra suam potestatem, atque hac ratione iis non cupiendis assuescat (Ibidem).

. . . .

per sapientiam non solum prudentiam in rebus agendis intelligi, verum etiam perfectam omnium rerum quas homo novisse potest scientiam, quae et vitae

Leibniz.

omnibus inveniendis inserviat. Ut vero discamus recte agere rationem ad detegendas veritates quas ignoramus, sequentes observationes proderunt:

1. *Ut nihil unquam veluti verum admittamus nisi quod tam clare et tam distincte rationi nostrae patet, ut nullo modo in dubium possit revocari.*

2. *Ut omnem praecipitantiam atque anticipationem in iudicando quam diligentissime vitemus, nihilque complectamur in conclusione amplius quam quod in praemissis continetur.*

3. *Ut difficultates, quas examinaturi sumus, in tot partes dividamus, quot expedit ad illas commodius resolvendas.*

Cartesius.

ipsius regula sit et valetudini conservandae artibusque omnibus inveniendis inserviat. (Epist. ad principiorum philosophiae interpretem Gallicum als Vorrede vor den Principien S. 1).

Primum erat, ut nihil unquam veluti verum admitterem nisi quod certo et evidenter verum esse cognoscerem, hoc est, ut omnem praecipitantiam atque anticipationem in iudicando diligentissime vitarem, nihilque amplius conclusione complecterer, quam quod tam clare et distincte rationi meae pateret, ut nullo modo in dubium possem revocare. (de methodo p. 11 u. 12). Leibniz hat die Worte, die in der Schrift *de methodo* Eine Regel bilden, in zwei Vorschriften aufgelöst.

Alterum, ut difficultates, quas essem examinaturus, in tot partes dividerem, quot expediret ad illas commodius resolvendas.

Leibniz.

4. *Ut cogitationes omnes, quas veritati impendimus, certo semper ordine promoveantur, incipiendo scilicet a rebus simplicissimis et cognitu facillimis, ut sic paulatim et quasi per gradus ad difficiliorum et magis compositorum cognitionem ascendamus.*

5. *Ut in aliquem etiam ordinem mente ea disponamus, quae se mutuo ex natura sua non praecedunt.*

6. *Ut tum in quaerendis mediis, tum in difficultatum partibus percurrendis tam perfecte singula enumeremus et ad omnia circumspiciamus, ut nihil a nobis omitti certi simus.*

Cum autem usus harum observationum ab exercitatione maxime pendeat, consultum est, ut ad has regulas in usum referendas diu nos in facilibus simplicibusque quaestionibus, cuiusmodi sunt mathematicae, exerceamus, cui

Cartesius.

Tertium, ut cogitationes omnes quas veritati quaerendae impenderem certo semper ordine promoverem: incipiendo scilicet a rebus simplicissimis et cognitu facillimis, ut paulatim et quasi per gradus ad difficiliorum et magis compositarum cognitionem ascenderem, in aliquem etiam ordinem illas mente disponendo, quae se mutuo ex natura sua non praecedunt (Ibid. p. 12).

Ac postremum, ut tum in quaerendis mediis, tum in difficultatum partibus percurrendis tam perfecte singula enumerarem et ad omnia circumspicerem, ut nihil a me omitti essem certus. (Ibid. p. 12).

Logicae operam dare debet, non illi quae in scholis docetur — — — verum illi quae docet recte regere rationem ad acquirendum cognitionem veritatum quas ignoramus; quae quia ab exercitatione maxime pendet, con-

Leibniz.	Cartesius.
fini utilis Algebra est. Et postquam in veritate harum quaestionum detegenda aliquam facilitatem nacti erimus, serio nos applicabimus verae philosophiae, hoc est studio sapientiae.	*sultum est, ut ad eius regulas in usum referendas diu se in facilibus simplicibusque quaestionibus, cuiusmodi sunt mathematicae, exerceat. Et postquam in veritate harum quaestionum detegenda facilitatem aliquam sibi acquisivit, serio applicare se debet verae philosophiae.* (Epist. ad princ. philos. interpretem Gallicum p. 10). *Sapientia, cuius studium philosophia est.* (Ibid. p. 3).
Porro haec philosophia velut arbor est, cuius radices metaphysica, truncus physica, rami ex eo pullulantes omnes aliae scientiae, quae ad tres praecipue revocantur, Mechanicam, Medicinam et Ethicam.	*Tota igitur philosophia veluti arbor est, cuius radices metaphysica, truncus physica, et rami ex eodem pullulantes omnes aliae scientiae sunt, quae ad tres praecipuas revocantur, Medicinam scilicet, Mechanicam atque Ethicam.* (Ibid. p. 10).
Utile autem erit hunc observare in studiis modum, ut paucas horas iis studiis demus, quae imaginationem exercent, paucissimas illis, quae solo intellectu percipiuntur, reliquum tempus vitae et re-	Cartesius bemerkt in einem Brief an die Prinzessin Elisabeth. I, 30. p. 62.: *Et certe possum ingenue profiteri, praecipuam, quam in studiis meis secutus sum, regulam, et quam puto mihi*

Leibniz.

laxandis sensibus et corporis exercitiis et animi quieti demus: tantum enim abest, ut ingenium nostrum nimio studio perpoliatur, ut contra ab eo obtundatur.

Pars II.

De virtute.

Virtus est vigor quidam mentis, quo ad ea quae bona esse credimus facienda ferimur.

Ut vero discamus certo firmare voluntatem nostram ad dirigendas actiones nostras in eo vitae genere, quod profitemur, sequentes observationes observandae:

1. *Cum voluntas non determinetur ad aliquid persequendum vel fugiendum, nisi quatenus ei ab intellectu exhibetur tanquam bonum vel malum,*

Cartesius.

prae caeteris profuisse in cognitione nonnulla comparanda, fuisse, quod paucissimas singulis diebus horas iis cogitationibus impenderem, quae imaginationem exercent; per annum autem paucissimas iis, quae intellectum solum; reliquum vero tempus sensibus relaxandis et animi quieti dederim.

In dem Briefe des Cartesius an die Königin Christina heisst es (ep. I, 1. p. 2): *Sic virtus non consistit nisi in mentis instituto et vigore, quo ad ea quae bona esse credimus facienda ferimur.*

Quippe cum voluntas non determinetur ad aliquid vel persequendum vel fugiendum, nisi quatenus ei ab intellectu exhibetur tanquam bonum vel ma-

Leibniz.	Cartesius.
sufficiet, si semper recte iudicemus, ut recte semper faciamus.	*lum, sufficiet, si semper recte iudicemus, ut recte faciamus.* (de methodo p. 18).
2. *Quoties circa aliquid, quid revera sit optimum, agnoscere non possumus, illud debemus sequi, quod optimum videtur, vel certe etsi e duobus unum altero verisimilius non appareat, alterutrum tamen eligere.*	*vel etiam interdum (cogimur), etsi e duobus unum altero verisimilius non appareat, alterutrum tamen eligere* (princip. philos. I, 3. p. 1).
Nec vero est, cur poenitentia ducatur, qui illud fecit, quod optimum esse iudicavit eo tempore quo se ad actionem determinare debuit, quamquam idem postea cum otio secum reputans se errasse iudicet, imo si res felicem non sortiatur successum.	*Mihi videtur etiam non esse cur eum poeniteat, qui illud fecit, quod optimum esse eo tempore iudicavit, quo se ad actionem determinare debuit, quamquam postea idem cum otio reputans se errasse iudicet.* (epistol. I, 8. p. 19).
Nostrarum enim duntaxat cogitationum rei peragi possumus neque porro natura hominis ea est, ut omnia sciat, praeterea etiam optima consilia non semper felicissima sunt.	*et plerumque optima consilia non sunt felicissima.* (epist. I, 11. p. 32 extr.).

Leibniz.

3. *Ut abstineamus a iudicio ferendo de quacunque re quae nobis exhibetur, quamdiu passionibus et maxime ira agitamur, vel si hoc non fieri possit, ut sequamur rationes contrarias illis, quas passio suggerit, etsi minus validae appareant.*

Quoniam affectus bona, quae nobis offerunt, semper maiora repraesentant, quae postea a nobis spe minora deprehendi solent.

Cum igitur nullam amplius fidem habeamus ei, a quo aliquoties decepti fuimus, licet quam blandissime nobiscum agat, sic nulla tutior contra affectus cautio, quam ut, ubi sentitur ea sanguinis commotio, praemoneri ac meminisse oporteat, omnia quae se imaginationi offerunt, non alio

Cartesius.

— *in quibus necessarium est consilium sumi in arena, debet praecipue voluntas ferri in considerandis et sectandis rationibus quae contrariae sunt illis quas passio profert, etiamsi minus validae appareant* (de passion. III, 211. p. 92).

omnes nempe affectus nostros ea bona, ad quorum possessionem quaerendam nos ferunt, maiora nobis repraesentare, quam revera sunt; quin et voluptates corporeas animae voluptatibus semper breviores esse, cumque affuerint, spe nostra semper minores (epist. I, 17. p. 17 vgl. I, 16. p. 14).

remedium generalius et observatu facilius contra omnes excessus affectuum est, quod, ubi sentitur ea sanguinis commotio, praemoneri et meminisse oporteat, omnia quae se

Leibnis.	Cartesius.
spectare quam ad animae deceptionem augendasque nimium rationes, quae obiectum affectus commendant, aut contrarias debilitandas.	*imaginationi offerunt non alio spectare quam ad animam decipiendam eique repraesentandum rationes, quae inserviunt commendando obiecto passionis suae tanquam longe firmiores quam revera sint, et e contrario debiliores quae eidem improbando serviunt.* (de passion. III, 211. p. 92).
4. *Quod, quamvis quivis nostrum personam constituit aliis diversam, nihilominus cogitare debemus, non posse quempiam per se solum consistere, sed concipi unumquemque debere velut partem universi et huius reipublicae, societatis, familiae, quicum ortu, domicilio, sacramento coniuncti sumus. Hinc enim voluptas nobis erit, omnibus prodesse, quia totius, cuius pars sumus, bonum privato bono debet anteponi.*	*quod, quamvis quivis nostrum personam constituat ab aliis diversam, et cuius proinde res ab orbis reliqui rebus aliquo modo divisae sunt, nihilominus cogitare debeamus, non posse quempiam per se solum subsistere, et revera nos esse ex partibus universi unam, et potissimum unam ex terrae partibus, huius videlicet politiae, societatis, familiae, quicum domicilio, sacramento, nativitate coniuncti sumus; totius autem, cuius pars sumus, bonum privato bono debet anteponi.* (epist. I, 6. p. 16).

Leibniz.

Quin et hoc nostra quoque intererit; certum est enim eos, qui officiosi habentur, multa etiam ab aliis, etiam quibus non profuerunt, amica officia accipere, laboresque quos in aliorum gratiam suscipiant, minores esse quam commoda quae ex eorum amicitia percipiunt. Non enim exspectantur a nobis nisi officia ea, quae commode possumus praestare, neque alia ab aliis exspectamus; saepe tamen fieri potest, ut quod aliis minimo constat, nobis maxime prosit, imo et vitam servare possit.

Cartesius.

— *quod plerumque videamus eos qui officiosi audiunt, multa etiam ab aliis, imo et ab iis quibus nunquam profuerunt, amica officia accipere, quae, si diversi ingenii haberentur, non acciperent; laboresque, quos in aliorum gratiam suscipiunt, minores esse quam commoda, quae ex eorum quibus noti sunt, amicitia percipiunt. Non enim exspectantur a nobis nisi officia ea quae commode possumus praestare, neque ultra ab aliis exspectamus; sed saepe fit ut quod illis minimi constat, nobis maxime prosit, imo et nobis vitam servare possit.* (epist. I, 10. p. 29).

5. *Sunt quaedam res in quibus vulgi exemplo potius et consuetudine, quam ulla certa ratione ducimur; unde fit, ut illud idem quod nobis maxime placuit ante decem annos et forte post decem annos rursum pla-*

Leibniz.

cebit, nunc displiceat et hinc quicquid ab hominum moribus abludat, statim pro ridiculo atque inepto habeatur. Erunt proinde examinandi sigillatim locorum, in quibus degimus, mores, ut exploratum habeamus quousque sunt imitandi, ne cum agendum erit unquam dubii simus; sola enim dubitatio aegritudinem et poenitentiam parit.

Videndum autem, ut nos gubernemus iuxta opiniones quam maxime moderatas et ab omni extremitate remotas.

Unde aliis quoque indicabimus non optima in se ac perfectissima, sed ipsis

Cartesius.

His nihil est quod addam, nisi quod examinandi sint sigillatim locorum in quibus degimus mores, ut exploratum habeamus quousque imitandi sint; et quanquam certas de omnibus demonstrationes habere nequeamus, debemus tamen nos determinare, easque de rebus, quae usu veniunt, opiniones amplecti, quae nobis verisimillimae videantur, ut, cum agendum erit, nunquam dubii simus; sola enim dubitatio aegritudinem et poenitentiam parit. (epist. I, 7. p. 17).

Prima erat (*regula*), *ut* — — — — *me in ceteris omnibus gubernarem iuxta opiniones quam maxime moderatas, atque ab omni extremitate remotas.* (de methodo 3. p. 14).

Leibniz.	Cartesius.
utilissima, ac captui audientium accommodata, ne nosmet ipsos prostituamus. Nostra enim maxime interest (ad aliquos certe usus) a vulgo, sine quo vivere non possimus, aestimari.	
Cavendum etiam, ne promissionibus facile nobis libertatem mutandae postea voluntatis adimamus; omnia enim in mundo vicissitudinibus obnoxia sunt, ita ut, quod hodie optimum, brevi, mutato rerum statu, pessimum censeri possit. Nec denique in publicis aliquid reformare tentemus; nihil enim a vulgo aegrius fertur, quam eorum mutatio quibus assuevit. Caeterum certo nobis persuasum esse debet, vias iustas et honestas esse omnium tutissimas et utilissimas, maximamque omnium esse astutiam, nulla astutia uti.	*Et quidem inter extremas vias, sive, ut ita loquar, inter nimietates, reponebam promissiones omnes, quibus nobismet ipsis libertatem mutandae postea voluntatis adimimus.* (de methodo 3. p. 15). — *esse maximam astutiam nulla prorsus astutia uti.* (epist. I, 10. p. 29). **Zu vergleichen ist:**
6. *Tam arctam esse unionem inter animam et cor-*	*Primae autem corporis dispositiones, quae statim*

Leibniz.	Cartesius.
pus, ut cogitationes illae, quae aliquos corporis motus ab ineunte aetate comitatae sunt, illos etiam nunc comitentur.	*ab ortu cogitationes nostras sic comitatae sunt, debuerunt sine dubio arctius cum illis iungi, quam illae quae eas postmodum comitantur.* (epist. I, 35. p. 72. infr.).
Itaque eosdem motus ab externa quacunque causa in corpore iterum excitatos easdem etiam in anima cogitationes reducere, et vicissim easdem cogitationes recurrentes eosdem etiam motus denuo producere.	— *ut eaedem dispositiones in illo alias redeuntes eandem in animam cogitationem reducant, et vicissim ut eadem cogitatio recurrens praeparet corpus ad eandem dispositionem accipiendam.* (epist. I, 35. p. 72).
Prodest tamen scire, quod licet hi motus animi et corporis natura et consuetudine sic iuncti sint, posse tamen per habitum separari et iungi aliis valde differentibus.	*Prodest etiam scire, quod etsi motus tam glandis quam spirituum et cerebri, qui repraesentant animae certa quaedam obiecta, sint naturaliter iuncti cum iis qui excitant in illa quasdam passiones, possint tamen per habitum inde separari et iungi aliis valde differentibus.* (de passion. II, 50. p. 25).
Unde evidens est, etiam eos ipsos, qui imbecilliores animas habent, posse acquirere imperium absolutissi-	*evidens est, — — eos ipsos, qui imbecilliores animos habent, posse acquirere imperium absolutissi-*

Leibniz.	Cartesius.
mum in omnes suas passiones, si satis industriae adhibeant.	*mum in omnes suas passiones, si sat industriae adhiberetur ad eos instituendos et dirigendos.* (de passion. II, 50. p. 26).
Quae licet initio molestissima videantur, consuetudine tamen sunt dulcissima. Utile autem erit, quamdiu nullis passionibus agitamur, ut nos ipsos exerceamus in considerandis bonis et malis, quae toto vitae nostrae cursu nobis obtingere possunt, iustumque eorum pretium ponderemus, ut deinceps de illis solida iudicia formemus, firmiterque statuamus haec fugere et illa quaerere, non obstantibus cogitationibus aut rationibus novis, quas passiones nobis suggerere possunt.	
Quia enim non possumus ad unum et idem animum perpetuo advertere, hinc fit, ut quantumcunque clarae et evidentes fiant rationes quae aliquam nobis veritatem suaserunt, mox tamen falsis specie-	— *quia non possumus ad unum et idem animum perpetuo advertere, fieri potest, ut quantumcunque clarae et evidentes fuerint rationes, quae aliquam nobis antehac veritatem suaserunt, postea*

Leibniz.

bus ab ea credenda abducamur, nisi crebra meditatione in habitum converterimus.

Pars III.
De animi tranquillitate.

Animi tranquillitas est mentis gaudium et satisfactio interna, producens in nobis summam ac solidissimam vitae nostrae voluptatem. Ut autem discamus bene dirigere cupiditatem, ut ad ea paratam se extendat, quae efficiunt, ut ex omnibus laetitia percipiatur, sequentes annotationes erunt observandae:

1. *Inter res quas desiderare possumus, sunt quae omnino a nobis pendent, quae si ex vera boni cognitione procedant et ad nos perfectiores reddendos faciant, non possunt nimis fervide desiderari, eo quod ea, quae ad bonum tantum tendunt,*

Cartesius.

tamen falsis speciebus ab ea credenda abducamur, nisi longa et crebra meditatione illam menti nostrae ita infixam habeamus, ut in habitum fuerit conversa. (epist. I, 7. p. 18).

Wahrscheinlich aus beiläufigen Aeusserungen zusammengesetzt. vgl. ep. I, 1. p. 2. Z. 11.

— *quoad res quae ex nobis solis pendent, id est ex nostro libero arbitrio, sufficit scire, eas esse bonas, ut non possint nimis fervide desiderari, eo quod sit virtutem sectari res bonas facere quae a nobis pendent, nec possit nimis fervide virtus desidera-*

Leibniz.	Cartesius.
quo vehementiora eo meliora;	*ri.* (de passion. II, 144. p. 64).
quae vero nullo modo a nobis pendent quantumvis bona queant esse, nunquam fervide appetenda sunt, non solum quia possunt non inveniri et eo magis cruciare quo vehementius ea concupiverimus, verum praecipue quia occupando nostras cogitationes mentem studiumque nostrum abducant ab illis rebus, quarum acquisitio pendet a nobis; proderit quoque hic, si nobiscum reputemus, quod, exceptis illis rebus, quas Deus per suum decretum a nostro libero arbitrio dependere voluerit, impossibile sit, aliquid provenire alio modo quam ab aeterno determinavit haec providentia,	*Quod ad ea quae nullo modo a nobis pendent, quantumvis bona queant esse, nunquam fervide appetenda sunt: non solum quia possunt non evenire, et ita nos eo magis cruciare quo vehementius ea concupiverimus, verum praecipue quia occupando nostras cogitationes, abducunt studium nostrum a rebus illis quarum acquisitio pendet a nobis. Sunt autem duo remedia generalia contra has vanas cupiditates. Primum est generositas, de qua postea. Secundum est, quod saepe debemus reflectere animum ad providentiam divinam, et cogitare impossibile esse aliquid evenire alio modo quam ab aeterno determinavit haec providentia.* (de passion. II, 145. p. 64).
idque quod sic evenit, ideo optimum ac iustissimum esse, adeo ut non absque gravi errore cupere pos-	*adeo ut absque errore cupere non possimus ut ali-*

Leibniz.	Cartesius.
simus, ut aliter eveniat, nec cum ita accidat tristari, multo minus querimonias hinc instituere.	*ter eveniat.* (de passion. II, 146. p. 65).
Verum quia maior pars cupiditatum nostrarum se extendit ad res, quae totae a nobis non pendent, nec totae ab aliis, debemus exacte distinguere in illis id, quod non nisi a nobis pendet, ut ad id solum nostram cupiditatem protendamus. Et quoad residuum, etsi eius successum censere debeamus fatalem et immutabilem, nec circa illud se occupet nostra cupiditas, considerandae tamen sunt rationes, ex quibus plus vel minus sperari possit, ut inserviant dirigendis nostris actionibus;	*Sed quia maior pars cupiditatum nostrarum se extendit ad res quae totae a nobis non pendent, nec totae ab aliis, debemus exacte distinguere in illis id quod non nisi a nobis pendet, ut ad id solum nostram cupiditatem protendamus. Et quoad residuum, etsi eius successum censere debeamus fatalem et immutabilem, ne circa illud se occupet nostra cupiditas, considerandae tamen sunt rationes ex quibus plus vel minus sperari possit, ut inserviant dirigendis nostris actionibus.* (de passion. II, 146. p. 65).
atque sic fit, ut, quoniam desideriorum nostrorum impletio non nisi a nobis pendet, semper nobis plenam satisfactionem dare possint.	*Et sane cum ita nos exercemus in distinctione fati a fortuna, assuescimus facile in dirigendis nostris cupiditatibus tali modo, ut quoniam eorum impletio non nisi a nobis pendet, semper nobis ple-*

Leibniz.	Cartesius.
	nam satisfactionem dare possint. (de passion. II, 146. p. 66).
2. *Sapientis esse, se fortunae imperio ita subducere, ut licet illis quae sese offerunt commodis amplectendis non desit, tamen putet minime se infelicem, si denegentur,*	— — *et sapientis esse, se fortunae imperio ita subducere, ut licet iis, quae sese offerunt, commodis amplectendis non desit, tamen minime putet se infelicem esse, si denegentur.* (epist. I, 14. p. 37).
atque iis resistendo aut permittendo duplici fruetur voluptate magisque gustabit huius vitae dulcedines, in quibus alius, non recte adhibitis, acerbissima potest ac amara quaeque experiri.	
3. *Consideranda est mentis nostrae (hac est substantiae quae in nobis conscia est) natura quatenus absque corpore consistet atque illo longe nobilior est et innumerarum quae in hac vita non occurrunt voluptatum capax.*	Vgl. princip. philos. I, 9. p. 2. — *quod venit cognoscendum, est animae nostrae natura, quatenus absque corpore subsistit atque illis longe nobilior est et innumerarum, quae in hac vita non occurrunt, voluptatum capax.* (epist. I, 7. p. 16).
Hinc enim nos ut immortales considerando summa-	*Hinc enim se ut immortales considerando summa-*

Leibniz.

rumque voluptatum capaces, inde autem nos mortalibus et caducis corporibus, multis infirmitatibus obnoxiis, et paucos intra annos perituris, coniunctos esse, equidem nihil omittemus, quo nobis fortunam in hac vita aequam reddamus, de caetero tamen, comparatione aeternitatis, hac vita non magis affici debemus, quam si comoediarum exitum spectemus.

4. *Deum esse cogitemus, hoc est ens summe perfectum, a quo rerum omnium existentia singulis momentis dependet, qui una cogitatione quicquid fuit, est, erit, aut esse potest tuetur, cuius perfectiones sunt infinitae, potestas immensa, decreta infallibilia; hac enim ratione docemur, casus nostros aequo animo accipere utpote a Deo nobis haud temere immissos, et quia verum amoris obiectum est perfectio, si quando mentem nostram ad eius*

Cartesius.

rumque voluptatum capaces, inde autem se mortalibus et caducis corporibus multis infirmitatibus obnoxiis, paucosque intra annos perituris, coniunctos esse, nihil quidem omittunt, quo fortunam sibi in hac vita aequam reddere conentur; sed illa tamen respectu aeternitatis non est illis tanti, quin eius non secus quam comoediarum exitum spectent. (ep. I, 28. p. 58).

— *prima et praecipua (veritas) est Deum esse, a quo omnia pendent, cuius perfectiones sunt infinitae, potestas immensa, decreta infallibilia: hac enim ratione docemur, casus nostros omnes aequo animo accipere, utpote a Deo nobis haud temere immissos: et quia verum amoris obiectum est perfectio, si quando mentem nostram ad naturam eius speculandam elevamus, nos ad eius amorem naturaliter tam proclives deprehendimus, ut ex nostris etiam*

Leibniz.	Cartesius.
naturam spectandam elevamus, nos ad eius amorem tam naturaliter proclives deprehendimus, ut ex nostris etiam afflictionibus gaudium percipiamus, reputantes voluntatem eius impleri hoc ipso quod in illas incidamus.	*afflictionibus gaudium percipiamus, reputantes voluntatem eius impleri hoc ipso quod in illas incidamus.* (ep. I, 7. p. 16).
[*Deum consideremus ut Ens summe perfectum, hoc est cuius perfectiones nullum terminum involvunt, hinc enim clarum fiet, non minus repugnare cogitare Deum* (*hoc est ens summe perfectum*) *cui desit existentia* (*hoc est cui desit aliqua perfectio*), *quam cogitare montem cui desit vallis. Ex hoc enim solo absque ullo discursu cognoscemus Deum existere, eritque nobis non minus per se notum, tam necessario ad ideam entis summe perfecti pertinere existentiam, quam ad ideam alicuius numeri aut figurae pertinere, quod in ea clare percipimus.*	— *adeo ut non magis repugnet cogitare Deum* (*hoc est ens summe perfectum*) *cui desit existentia* (*hoc est cui desit aliqua perfectio*) *quam cogitare montem cui desit vallis.* (meditat. V. p. 32). *nec minus clare et distincte intelligo ad eius* (*entis summe perfecti*) *naturam pertinere ut semper existat, quam id quod de aliqua figura aut numero demonstro ad eius figurae aut numeri naturam etiam pertinere.* (medit. V. p. 32).

Leibniz.

Unde simul, quisnam Deus sit, quantum naturae nostrae fert infirmitas, agnoscemus; ad ideam enim eius ingenitam tantum respicientes inveniemus providentiae eius incircumscriptam extensionem, per quam una cogitatione quicquid fuit, est, erit aut esse poterit intuetur, decretorum infallibilem certitudinem, quae nequaquam mutari possunt, potentiae immensas vires, quas perspectas habebimus, si de Dei operibus digne statuamus vastamque illam de idea universi ideam habeamus, quam praestantes philosophi veteres novique animo concepere, cogitemusque tantae molis existentiam singulis momentis ab eo dependere. Horum itaque omnium consideratio hominem eorum probe gnarum tanto gaudio perfundet, ut iam satis se vixisse arbitraturus sit, ex quo tales ei cogitationes Deus indulse-

Cartesius.

Sed si insuper attendamus ad infinitudinem potentiae eius, per quam tam multa creavit, quorum pars sumus minima, ad providentiae eius extensionem, qua fit ut unica cogitatione quicquid fuit, est, erit, aut esse potest, intueatur, ad decretorum eius infallibilitatem, quae quanquam liberum nostrum arbitrium non evertant, nequaquam tamen mutari possunt; — — —

harum omnium rerum meditatio hominem earum probe gnarum tanto gaudio perfundet, ut iam se satis vixisse arbitraturus sit, quod eiusmodi cognitiones Deus illi indul-

Leibniz.

rit. Et quoniam verum amoris obiectum est perfectio, si quando mentem suam ad naturam eius speculandam elevat, se ad eius amorem naturaliter tam proclivem deprehendit, ut ex suis etiam afflictionibus gaudium percipiat, reputans voluntatem eius hoc ipso impleri, seque cum illo voluntate sua coniungens tam perfecte eum amat, ut nihil prius habeat in votis, quam ut Dei voluntas fiat.]

Inde fit, ut talia considerans mortem, dolores, aerumnas metuere desinat, cum sciat nihil posse sibi accidere, quod non Deus decreverit divinumque illud decretum tam iustum ac necessarium existimet, tamque se illi subiici debere perspectum habeat, ut etiam cum ab illo mortem aut aliquid mali expectat, etiamsi (quod impossibile est) supponeretur posse, tamen nollet immutare. Sed si mala

Cartesius.

serit, nedum ut erga illum tam iniquus sit et ingratus, ut locum eius occupare cupiat; seque cum illo voluntate sua coniungens, tam perfecte eum amat, ut nihil prius habeat in votis, quam ut Dei voluntas fiat; unde fit ut mortem, dolores, aerumnas metuere desinat, cum sciat nihil posse sibi accidere, nisi quod Deus decreverit; divinumque hoc decretum tantopere amat, tamque iustum et necessarium existimat, habetque ita perspectum se illi subiici debere, ut etiam cum ab illo mortem, aut aliud quid mali expectat, si per impossibilem hypothesim esset penes ipsum, haud vellet tamen illud immutare. Sed si mala aut calamitates non refugit, quippe quae sibi a providentia divina immittantur, certe longe minus bona repudiat, licitasque voluptates, quibus in hac vita frui potest, cum ab eadem etiam providentia proficiscan-

Leibniz.	Cartesius.
calamitatesque non refugit, quippe quae sibi a providentia immittuntur, certe longe minus bona repudiat licitasque voluptates, quibus in hac vita frui potest, cum ab eadem providentia proficiscantur, atque ita dum bona laetus amplectitur, malorum omnium metu vacuus, suo in Deum amore beatur.	*tur; atque ita dum bona laetus amplectitur, malorum omnium metu vacuus, suo in Deum amore perfecte beatus efficitur.* (epist. I, 35. p. 75).
5. *Ut accurate constet quanti sit quidlibet ad beatitudinem nostram, attendendum est, ex quibusnam causis voluptas nostra oriatur; huius enim potissimum rei cognitio virtutis exercitium facilius efficere potest. Sciendum est itaque, omnes animae nostrae actiones, quae aliquid nobis perfectionis acquirunt, secundum virtutem esse, totam autem voluptatem nostram positam esse in perfectionis alicuius nostrae conscientia, quo posito sequitur, nullam unquam virtutem*	*Sed ut accurate constet quanti sit quidlibet ad beatitudinem nostram, attendendum est quibusnam ex causis voluptas nostra oriatur, huius enim potissimum rei cognitio virtutis exercitium facilius efficere potest. Omnes porro animae nostrae actiones quae aliquid nobis perfectionis acquirunt, secundum virtutem sunt, tota autem nostra voluptas posita est tantum in perfectionis alicuius nostrae conscientia. Sic nullam unquam virtutem exercere possumus, hoc est, nunquam possu-*

Leibniz.

exerceri posse, hoc est numquam fieri posse a nobis quod ratio dictat, quin id nos voluptate profundat.

Unde possibile est ex labore et cura multo maiorem quam ex risu et quiete voluptatem percipi.

Sic etiam quo difficiliores superatu sunt affectus nostri, hoc maiore animum voluptate implent; est enim menti maximo oblectamento, suas ita vires experiri.

Sic denique generatim oblectatur mens persentiscendo affectus in se qualescunque commoveri, modo maneat eius in illos imperium.

Nulli quoque hinc eventus adeo tristes sunt, et vulgi iudicio absolute mali, ex quibus non rationis ope aliquid utilitatis percipi possit, quique ullam habere possint nocendi animae nostrae vim, modo satis semperque habeat apud se unde con-

Cartesius.

mus agere id quod nostra nobis ratio agendum suadet, quin id ipsum nos voluptate perfundat. (ep. I, 6. p. 13).

Sic etiam potest ex fletu et labore multo maior quam ex risu et quiete voluptas percipi. (ep. I, 8. p. 20).

— *molesti quidem sunt* (*corporis pravi habitus*) *sed tamen superabiles imo et eo maiori voluptate animam perfundunt, quo superatu difficiliores fuerint.* (ep. I, 6. p. 18).

et generatim oblectatur persentiscendo affectus in se qualescunque commoveri, modo maneat eius in illos imperium. (ep. I, 8. p. 20).

— — — — *certum est omnes tumultus qui aliunde veniunt nullam vim habere nocendi animae no-*

Leibniz.	Cartesius.
tenta sit, sed potius augere eius laetitiam, si observet, se ab illis laedi non posse, quod facit ut magis agnoscat perfectionem suam.	*strae, modo satis semper habeat apud se unde contenta sit, sed potius augere eius laetitiam, eo quod observans se ab illis laedi non posse, id ei ad suam perfectionem cognoscendam inserviat.* (de passion. II, 148. p. 67).
Verum cum voluptates corporis sint quae, imaginationi se confuse offerentes, apparent saepe longe maiores quam revera sunt, praesertim antequam possideantur, quae malorum omnium omniumque in vita errorum origo est, observandum (ne specie illarum decipiamur) voluntatem (?) ex magnitudine perfectionis illam producentis esse aestimandam.	*Hae autem (voluptates) imaginationi se confuse offerentes, apparent saepe longe maiores, quam revera sunt, praesertim antequam possideantur; id quod malorum omnium omniumque vitae errorum origo est. Nam iuxta rationis regulam quaelibet voluptas ex magnitudine perfectionis illam producentis esset metienda; atque ita eas quarum causae nobis clare cognitae sunt, solemus aestimare.* (ep. I, 6. p. 13 f.).
Ut itaque anima nostra perfecte contenta sit, nihil aliud debet quam virtutem exacte sectari; quicunque enim ita agit, ut conscientia sua exprobrare ei nequeat, ipsum un-	*Ut autem anima nostra ita contenta sit, nihil aliud debet quam virtutem exacte sectari. Quicunque enim ita vixit, ut conscientia sua exprobrare ei nequeat ipsum un-*

Leibniz.

quam neglexisse ea facere, quae meliora indicavit (quod est sectari virtutem), inde habet satisfactionem, quae tam potens est ad efficiendam felicitatem, ut violentiores etiam affectuum motus nunquam sat habeant virium ad turbandam animi tranquillitatem.

Epilogus.

Haec in habitum conversa generant generositatem, quae efficit, ut homo se existimet quantum potest legitime. Haec autem in eo consistit, partim ut norit nihil revera suum esse excepta hac libera dispositione suarum voluntatum, nec se laudari aut vituperari debere nisi quod illa bene aut male utatur, partimque quod sentiat in se ipso firmum ac constans propositum ea bene utendi, id est nunquam carendi voluntate, suscipiendi et exequendi omnia quae iudicaverit meliora esse, quod

Cartesius.

quam neglexisse ea facere quae meliora esse iudicavit, (quod hic voco sectari virtutem) inde percipit satisfactionem, quae tam potens est ad eum felicem reddendum, ut violentiores motus affectuum nunquam sat habeant virium ad turbandam tranquillitatem animae ipsius. **(de passion. II, 148. p. 67).**

Sic credo veram generositatem quae efficit, ut homo se existimet quantum potest legitime, in eo solum consistere, partim quod norit nihil revera suum esse excepta hac libera dispositione suarum voluntatum, nec cur debeat laudari vel vituperari, nisi quod illa bene vel male utitur; partim quod sentiat in se ipso firmum et constans propositum ea bene utendi, id est nunquam carendi voluntate suscipiendi et exequendi omnia quae iudicaverit meliora esse, quod est perfecte sequi virtu-

Leibniz.	Cartesius.
est perfecte sequi virtutem. Qui hoc de se norunt et sentiunt, illi sibi facile persuadent, singulos alios homines idem de se ipsis sentire aut sentire posse, quoniam in eo nihil est, quod ab alio et non ab ipsis pendeat. Idcirco neminem unquam contemnent, et etsi videant alios admittere sphalmata, quae ostendunt eorum imbecillitatem, sunt tamen proniores ad eos excusandos, quam carpendos, et ad credendum, eos potius ex notitiae quam bonae voluntatis defectu peccare, et quamvis odio habeant vitia, non ideo tamen oderunt eos, quos illis vident obnoxios, sed solum eorum miserentur. Ac prout non se putant multo inferiores iis, qui plura bona aut honores possident, aut qui ingenio, eruditione, formave praepollent, vel alios caeteros superant in aliis quibusdam perfectionibus, ita nec se multo superiores	*tem.* (de passion. III, 153. p. 69). *Qui hoc de se norunt et sentiunt, sibi facile persuadent singulos alios homines idem de se ipsis sentire, quoniam in eo nihil est quod ab alio pendeat. Idcirco neminem unquam contemnunt, et quamvis saepe videant alios ea admittere sphalmata quae ostendunt ipsorum imbecillitatem, sunt tamen proniores ad eos excusandos quam carpendos, et ad credendum eos potius ex notitiae quam bonae voluntatis defectu peccare.* (de passion. III, 154. p. 69). *et quamvis odio habeant vitia, non ideo tamen oderunt eos, quos illis vident obnoxios, sed solum eorum miserentur.* (de passion. III, 187. p. 82). *Ac prout non se putant multo inferiores iis qui plura bona aut honores possident, aut qui ingenio, eruditione, formave praepollent, vel alios caeteros superant in aliis quibus-*

Leibniz.	Cartesius.
existimant iis, quos similiter in his praecellunt, quod haec omnia illis videantur haud magna consideratione digna prae bona illa voluntate, ex qua sola se aestimant.	*dam perfectionibus, ita nec se multo superiores existimant iis quos similiter praecellunt, quod haec omnia ipsis videantur haud magna consideratione digna, prae bona illa voluntate ex qua sola se existimant.* (de passion. III, 154. p. 69).
Ac sic generosiores solent humiliores quoque esse; humilitas autem consistit in ea reflexione, quam facimus super infirmitatem nostrae naturae, et errores quos olim potuimus et deinceps possumus committere, qui non minores sunt iis qui ab aliis committi possunt, efficitque, ut nos nemini praeferamus, reputantes caeteros qui pollent nobiscum suo libero arbitrio aeque bene ac nos eo posse uti.	*Atque sic generosiores solent quoque humiliores esse, et humilitas honesta consistit solum in ea reflexione quam facimus super infirmitatem nostrae naturae, et errores quos olim potuimus commisisse aut deinceps possumus committere, qui non minores sunt iis qui ab aliis committi possunt; efficitque ut nos nemini praeferamus, reputantes pariliter caeteros qui pollent nobiscum suo libero arbitrio, aeque bene ac nos illo posse uti.*
Qui hoc modo generosi sunt, naturaliter ad magna patranda feruntur, sic tamen, ut nihil suscipiant, cuius se non ca-	*Qui hoc modo generosi sunt, naturaliter ad magna patranda feruntur; sic tamen ut nihil suscipiant cuius non se ca-*

Leibniz.

paces sentiant, et quoniam nihil magis reputant quam bene facere aliis hominibus proprio saepe commodo contemto, hic perfecte humani, affabiles, officiosi erga unumquemque sunt. Affectibus autem suis, sed inprimis invidiae ac zelotypiae dominantur, quod reputent nihil cuius acquisitio a se non pendeat tanti esse, ut multum debeat exoptari, et odio erga homines quia omnes aestimant, et metui, quod fiducia propriae virtutis sint securi, et irae, quod parvi pendentes quaecunque pendent ex aliis, nunquam tantum concedant suis adversariis, ut se ab illis laesos agnoscant. Denique numquam querelas ducunt neque enim perfecte contentus est, qui habeat adhuc, de quo conqueratur.

Cartesius.

paces sentiant. Et quoniam nihil maius reputant quam bene facere aliis hominibus, et proprium commodum ideo contemnere, semper perfecte humani, affabiles et officiosi erga unumquemque sunt. Ac praeterea absolute dominantur suis affectibus, specialiter cupiditatibus; zelotypiae, et invidiae: quod reputent, nihil cuius acquisitio a se non pendeat tanti valere ut multum debeat exoptari; et odio erga homines, quia eos omnes existimant, et metui, quod fiducia propriae virtutis fiant securi; et denique irae, quod parvi pendentes quaecunque pendent ex aliis, nunquam tantum concedant suis adversariis ut se ab illis laesos agnoscant. (de passion. III, 155. 156. p. 69. sqq.).

Auf diese Weise stammt das Material der Schrift *de vita beata* aus den verschiedensten Büchern des Cartesius und die Stellen sind nicht ohne Gewalt zu einem ungelenken Leib gegliedert. Der Verf. hat es sich, wie es scheint, zu einem Gesetz gemacht, den Cartesius nur

in eigenen Ausdrücken reden zu lassen. Daher werden nicht selten aus entlegenen Orten Aeusserungen zusammengebracht, ja selbst in Einen Satz zusammengekoppelt. Hie und da ist der grammatische Ausdruck gebessert, wie II. §. 4., auch wol der Ausdruck geschärft, wie III. §. 5., oder eine specifische Vorstellung des Cartesius, wie I. §. 6. (*motus tam glandis quam spirituum et cerebri*) gemieden. Aber die Abweichungen sind unerheblich und nach Cartesius lassen sich einige Fehler, welche sich in dem Text der Schrift finden, sicher verbessern, z. B. S. 222, Z. 4: profundat in perfundat, S. 223, Z. 18: voluntatem in voluptatem. Ausser den Uebergängen bleiben kaum einige Sätze übrig, die sich nicht aus Cartesius nachweisen lassen. Wem daran liegt, auch diese kleinen Lücken zu füllen, der findet das Vermisste sicher noch in einem Winkel der Werke des Cartesius.

Wenn Leibniz in der Schrift *de vita beata* das articulirt hat, was dem Keime nach in den drei Regeln enthalten ist, welche Cartesius in dem Briefe an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz gegeben: so ist zwar der Abschluss (*epilogus*) dort nicht angedeutet, wenn auch eine Veranlassung dazu im 6. Briefe (I, 6. p. 14) gefunden werden kann. Indessen hat Leibniz ihn durchaus im Sinne des Cartesius gebildet, wie aus dem erhellt, was Cartesius in der Schrift *de passionibus* über den Grund der *generositas* sagt.

So hat denn Leibniz in dieser Schrift die ethische Ansicht des Cartesius nach dem Motiv jenes Briefes und mit Cartesius eigenen Worten skizzirt. Die Schrift ist eine Sammlung und Zusammenreihung zerstreuter Stellen, die sich theils in Briefen und Vorreden, theils in der Schrift über die Methode und in den Meditationen, theils in den Principien der Philosophie und den Büchern *de passionibus* finden. Gedanken und Ausdrücke, obwol

aus ihrem Zusammenhang gerissen, sind sammt und sonders cartesisch, und werden nur darum zu einem neuen Ganzen zusammengefügt, um einen Grundgedanken des Cartesius auszuführen.

Wird dies erkannt, so hört die Schrift auf, so zweideutig zu sein, als sie bisher erschien. Leibniz selbst tritt aus ihr ganz zurück; er giebt nichts von sich und aus dem Seinigen, und leiht ihr, wenn irgend möglich, nicht einmal einen untergeordneten Ausdruck.

Es war Leibnizens Weise, indem er Philosophisches las, es auszuziehen und zusammenzufassen. Die Königl. Bibliothek zu Hannover besitzt davon in seinem Nachlasse merkwürdige Beispiele, namentlich Ueberblicke über Plato's Phaedon (1676), über Epictets Enchiridion, über einige Bücher der Ethik des Spinoza, dessen Schrift *de intellectus emendatione*, über Poiret's *cogitationes de Deo, anima, malo* nach der zweiten Ausgabe (1685). Aus Arbeiten solcher Art ist wahrscheinlich der Aufsatz *de vita beata* entstanden, da sich darin dieselbe Weise, nur abgeschlossener und kunstreicher, offenbart.

Ueber die Zeit der Abfassung lässt sich nichts bestimmen. Dass der Aufsatz früh und in die Zeit unentschiedener Entwicklung falle, hat man nur angenommen, weil man den Inhalt für Leibnizens eigene Lehre hielt, aber die darin erkannten cartesischen und vermeinten spinozischen Elemente mit dem eigentlichen Leibniz nicht zu reimen wusste.

Diese Schrift, die ausser einer sehr unbestimmten Stelle in den *nouveaux essais sur l'entendement humain* (I, 1. p. 206. ed. Erdm.) für den einstigen Spinozismus des Leibniz allein zum Zeugniss diente, muss nunmehr aufhören, einer solchen den historischen Bestand trübenden Hypothese Vorschub zu leisten. Es ist auch nicht ein Atom Spinozismus darin; alles ist bis in die letzten

Fasern hinein ächt cartesisch. Der Aufsatz ist ganz und gar aus Cartesius zusammengesetzt, wie eine ausgelegte Arbeit nach einer empfangenen Vorzeichnung. Daher darf man nicht auf halbem Wege stehen bleiben. Die Schrift beweist nicht nur nicht, dass Leibniz Spinozist gewesen, sondern ebenso wenig, dass er, was Guhrauer will[1]), einmal Cartesianer war. Sie steht, wie eine historische Darstellung, neutral da. So wenig als derjenige Kantianer ist, der in der Geschichte der Philosophie Kant zusammenzufassen und mit dessen eigenen Worten zur Anschauung zu bringen weiss: so wenig beweist die Schrift *de vita beata*, dass Leibniz zur Schule des Cartesius gehörte. Allerdings scheint Leibniz auch auf den Inhalt ein Gewicht gelegt zu haben, da sich in dem Nachlass die Schrift auch deutsch finden soll und der Anfang derselben kürzlich auch französisch ans Licht gebracht ist[2]). Aber Leibniz braucht dessen ungeachtet kein Cartesianer zu sein, zumal durch die Vergleichung gezeigt ist, dass Leibniz gerade specifische Vorstellungen des Cartesius weggelassen hat. Ohne Zweifel studirte Leibniz den Cartesius eifrig; aber wen hätte Leibniz nicht studirt? Ohne Zweifel hat er mit ihm, besonders was die Lehre der *ideae innatae* betrifft, eine innere Verwandtschaft. Aber sein Bildungsgang, von Jacob Thomasius bestimmt, war universeller. Seine Schule war die Geschichte der Philosophie, die gerade Jacob Thomasius in einem grössern Sinne begründete. Leibniz liest die Alten, besonders Aristoteles, auf welchen gleicher Weise Jacob

---

1) Guhrauer Leibnitz 1846. 1. Thl. Anm. S. 74, „auch zeigen ihn Aufsätze, wie der *de vita beata*, als einen wirklichen Cartesianer".

2) *A. Foucher de Careil lettres et opuscules inédits de Leibnitz précédés d'une introduction.* Paris 1854. S. 241 f.

Thomasius und Erhard Weigel hinführen; er kennt früh die Scholastiker, wie schon seine Dissertation *de principio individui* bewundernswürdig zeigt. In seinen ersten Schriften ist schon bewusster Gegensatz gegen Cartesius. Schon im Jahre 1669, noch nicht 23 Jahre alt, sagt er es rund heraus, dass er nichts weniger als Cartesianer sei [1]). Daher dürfen wir die Sache schwerlich so fassen, dass Leibniz direct aus Cartesius „hervorgegangen", als dem gemeinschaftlichen Stamme, von dem Spinoza nur einen ältern Zweig bedeute und dass Spinoza und Leibniz wie zwei feindliche Brüder Eines gemeinsamen Vaters anzusehen seien [2]). Dadurch würden wir Leibniz in ein engeres Verhältniss zu Cartesius bringen, als nachweislich ist. Die Schrift *de vita beata*, die man am einfachsten als eine rein historische Studie oder als eine für einen äussern Zweck abgefasste Darstellung ansieht, kann dafür keinen genügenden Beleg abgeben.

Dass Leibniz je Spinozist war, ist schon chronologisch so gut als unmöglich; Leibniz stand bereits im 31sten Jahre, als Spinoza's Ethik herauskam; dass er eigentlicher Cartesianer war, ist historisch durch kein

1) *Epistola ad Iacobum Thomasium.* p. 48. ed. Erdm.: *Me fateor nihil minus quam Cartesianum esse. — — In Cartesio eius methodi tantum propositum amo; nam quum in rem praesentem ventum est, ab illa severitate prorsus remisit et ad hypotheses quasdam miras ex abrupto delapsus est, quod recte etiam deprehendit in eo Vossius in libro de luce. Quare dicere non vereor plura me probare in libris Aristotelis περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως, quam in meditationibus Cartesii; tantum abest, ut Cartesianus sim.*

2) Guhrauer Leibnitz's *animadversiones ad Cartesii principia philosophiae.* 1844. S. 5. vgl. Leibnizens Biographie. 1846. 1. Thl. Anm. S. 76.

Datum bezeugt. Man darf nicht vergessen, was Leibniz als eine verlorene Bemerkung für sich selbst niedergeschrieben: „Vielleicht war es für mich ein Glück, dass ich ein wenig spät dazu kam, den Cartesius zu lesen; ich habe ihn erst aufmerksam gelesen, als ich schon den Geist voll eigener Gedanken hatte“ [1]). Wir haben keinen Grund, in diese Worte Misstrauen zu setzen. Etwas Anderes ist das Verhältniss des Leibniz zu Cartesius in einzelnen Punkten und es bleibt der Untersuchung offen, was Leibniz seiner Anregung im Einzelnen verdanke und was er ihm entgegensetzt. Aber niemand wird z. B. dadurch ein Pythagoreer, dass er den pythagoreischen Lehrsatz lernt.

---

1) *Leibnitiana ex otio Hannoverano Felleri* b. Dutens VI. p. 304. *Je ne sais si ce n'est pas un bonheur pour moi, que je sois venu un peu tard à la lecture de ce celèbre auteur (Descartes). Je ne l'ai lû avec attention, que lorsque j'avais déjà l'esprit plein de mille de mes propres pensées* u. s. w. Guhrauer Leibnitz. 1846. 1. Thl. Anmerkungen S. 74. Vgl. in einem Brief an Foucher bei *A. Foucher de Careil lettres et opuscules inédits de Leibniz*, Paris 1854. S. 33: *il s'est rencontré que j'ai lû presque tous les nouveaux philosophes plus tôt que lui (M. Descartes). Bacon et Gassendi me sont tombés les premiers entre les mains.*

VI. Das Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern in Leibnizens philosophischer Betrachtung und dessen Naturrecht.

Am Gedächtnisstage Leibnizens 1848 in der Königl. Akademie der Wissenschaften.

Längst hat in den Wissenschaften, wie in den Werkstätten, die Theilung der Arbeit begonnen. Längst liegt die Zeit jener Anfänge hinter uns, in welcher noch Eine geistige Kraft allen Richtungen genügen und Eine Kraft alle Seiten umspannen konnte.

Und doch geht in demselben Sinne, als die Welt der Dinge Eine ist, durch die Wissenschaften, wie vielfach sie sich auch spalten, wie viele Seiten sie auch ausbilden, die Idee einer Einheit hindurch, die Idee eines Ganzen, in welcher sie wie Glieder zusammengehören, die Idee eines Lebens, in welchem sie sich wechselseitig fördern und erhöhen.

Es ist die Aufgabe der Philosophie, diese Idee, die sich in der wachsenden Masse des Einzelnen, in der zunehmenden Fülle des Besondern zu verlieren droht, immer

von Neuem ans Licht zu bringen. Die Philosophie will diese Aufgabe namentlich dadurch lösen, dass sie in den mannigfaltigen Principien der besondern Wissenschaften die Eine Quelle des begründenden Gedankens aufsucht. Aber die Durchführung des Besondern muss sie den besondern Wissenschaften überlassen. Es liegt hier ihre Schranke und hier droht ihr die Gefahr, der die einzelnen Gestalten der Philosophie selten entgehen, da sich die volle Kraft des allgemeinen Princips erst in der vollen Verzweigung des Besondern offenbart. Indem in der Philosophie das Allgemeine wiederum einer besondern Wissenschaft, einer besondern Arbeit anheimfällt, entstehen daraus eigenthümliche Schwierigkeiten, welche die übrigen Wissenschaften in ihrer handlichern Aufgabe nicht kennen.

Aber es kann nicht anders sein. Dem unendlichen Stoff des Besondern steht das endliche Maass der einzelnen Kraft in einem Missverhältniss gegenüber, das nie ganz und nur in seltenen Geistern annäherungsweise ausgeglichen wird.

Zu diesen seltenen Geistern rechnet man Leibniz.

Allerdings begegnen sich in dem Raum seiner Gedanken alle Wissenschaften seiner Zeit fast ohne Ausnahme. Wir bewundern den Umfang seiner Kraft; — und er nimmt nicht die Wissenschaften auf, wie sie ihm von Andern überliefert werden; er belebt, was er empfängt, so weit, dass es auch im Besondern weiter zeugt und Neues hervorbringt.

Werfen wir einen Blick auf die Seiten seiner wissenschaftlichen Thätigkeit.

Leibniz war ursprünglich Jurist. Seine juristischen Schriften sind die frühsten (1668) und schon die Titel zeigen ihre reformatorische Richtung. Die eine ist eine neue Methode, die Rechtsgelehrsamkeit zu lernen und zu lehren, *nova methodus discendae docendaeque iurispru-*

dentiae; sie bezieht sich auf das geltende Recht des deutschen Reichs und enthält im Anfange ein Verzeichniss dessen, was in der Rechtswissenschaft vermisst wird (*catalogus desideratorum*). Eine andere will das *corpus iuris* zu einem System ordnen (*ratio corporis iuris reconcinnandi*). Leibniz war Publicist. Er griff mehrfach in politische Fragen seiner Zeit ein. Als z. B. 1677 beim Friedensschluss zu Nimwegen die französischen Gesandten keinen Gesandten der deutschen Fürsten ausser der Churfürsten zulassen wollten, schrieb er unter dem Namen *Caesarinus Fürstener* seine gelehrte Schrift über das Recht der Hoheit und der Gesandtschaft der deutschen Fürsten (*de iure suprematus ac legationis principum Germaniae*). Als später (1713) der Churfürst von Hannover König von England geworden und in England angegriffen und namentlich von Seiten der kirchlichen Gesinnung verdächtigt wurde: schrieb Leibniz, wenn auch ohne sich zur Schrift zu bekennen, den *Anti Jacobite*. Leibniz war Philolog. Wenigstens versuchte er sich an Etymologien, wie seine Collectaneen beweisen und fasste nach der Analogie der Algebra den Gedanken einer Universalsprache. Leibniz war Historiker. Davon zeugen seine grossen Sammlungen geschichtlicher Urkunden und Denkmäler, sein *codex iuris gentium diplomaticus*, seine *accessiones historicae*, seine *scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes*. Davon zeugen seine Annalen des Reichs, *annales imperii*. Leibniz war Mathematiker. Wenn er in den geschichtlichen Studien den Stoff zusammenbrachte, sichtete und darstellte und mit vastem Gedächtniss umfasste: so übte er in der Mathematik die entgegengesetzte Thätigkeit des Geistes; in der Mathematik brach er mit schöpferischem Scharfsinn neue Bahnen. Wir erinnern an seine Combinationsrechnung, an seine Dyadik, an seine Diffe-

rentialrechnung. Leibniz gehört zu jenen erfinderischen Köpfen, welche nicht bloss Einzelnes neu erkannten, sondern auch dem menschlichen Geiste ein neues Werkzeug schufen und dadurch seine allgemeine Macht zu erkennen steigerten. Leibniz war Physiker. Dahin gehört seine Nachricht über einen Fortschritt der Optik (1670), seine Theorie der abstracten und concreten Bewegung (1670), seine *protogaea* oder über den ersten Zustand der Erde (1693). Leibniz war Mechaniker. So erfand er eine Rechenmaschine und entwarf für den Harz eine Mühle, um das Wasser aus den Bergwerken zu schaffen. Wie Leibniz auf diesen Gebieten mit den äussern Kräften der Natur verkehrte, so beschäftigte er sich mit den höchsten Gedanken des nach innen gekehrten Geistes. Leibniz war Theolog. Mit Vorliebe ging er in kirchliche und dogmatische Fragen ein, wie sein Briefwechsel z. B. mit Arnauld, des Bosses, beweist. Seine Vertheidigung des Begriffs der Dreieinigkeit gegen den Socinianer Wissowatius (1710), sein viel besprochenes *systema theologicum* sind Belege dieser Richtung. — Nach diesen verschiedenartigen Gebieten, auf welchen Leibniz Meister oder doch heimischer Gast war, messen wir die Vielseitigkeit seines Geistes, seine Beweglichkeit in der Vielartigkeit der besondern Erkenntnisse.

Zwar thuts das viele Wissen nicht und schon der alte Heraklit sagt: „Vielwissen erzeugt nicht Vernunft." Aber Leibniz geht nicht in die Breite des Besondern, um die Tiefe des Allgemeinen aufzugeben. Den Forschungen und Erfindungen in den besondern Wissenschaften stehen bei Leibniz philosophische Untersuchungen gegenüber. Leibniz, obwol er den Gedanken einer Encyklopädie der Wissenschaften besonders lieb hatte, war kein blosser encyklopädischer Kopf; er war ein philosophischer Geist.

Wir fragen nun, wie sich bei ihm das philosophische Element zu den besondern Erkenntnissen verhält.

Campanella, der im 16ten und 17ten Jahrhundert die theologisch gefärbte scholastische Philosophie des Mittelalters bestritt, drang in der Philosophie, um Einseitigkeiten zu vermeiden, auf eine Berücksichtigung aller einzelnen Wissenschaften. Wer nur Theologie oder nur Mathematik oder nur Medizin studirt habe, bringe die Richtung dieser einseitig gepflegten Wissenschaft in die Philosophie hinein. Nach dieser Anforderung war niemand mehr, als Leibniz, zur Philosophie berufen. In einem so beweglichen Geiste, wie Leibniz war, begegnen sich die Analogien der einzelnen Wissenschaften, sie beleuchten sich wechselseitig, und werfen auch ihr Licht oder ihren Wiederschein in die allgemeine philosophische Ansicht.

Wir erläutern dies am besten an Leibnizens Begriff Gottes. Leibniz, ein genauer Kenner der Scholastik, hatte früh eine Richtung zur Theologie; und immer sucht er in dem Begriff Gottes, dem ursprünglich Guten und Vollkommenen, den Mittelpunkt der Betrachtung, den Stützpunkt der Weltansicht. Von der Gottheit als dem Vollkommenen kann nur das Vollkommene herrühren, das Vollkommenste unter dem Möglichen. Daraus schliesst Leibniz, dass die Welt, weil sie unter den möglichen wirklich geworden ist, auch die beste sei, und er entwirft in dieser Richtung seinen Optimismus. Er geht von der Voraussetzung aus, dass unendlich viele Welten ebenso möglich waren, als die wirklich gewordene. Jede mögliche Welt hatte so viel Anrecht, wirklich zu werden, als sie das Gute in sich darstellt. Die denkende Ursache der Welt konnte nur das Beste wählen. Wenn unter allen möglichen Welten keine die beste gewesen wäre, so hätte die vollkommene Weisheit, welche ebenso

geregelt ist, als die mathematische Wissenschaft, gar keine schaffen können. Weil Gott keine andere Welt geschaffen hat, ist es die beste Welt. Die Voraussetzung, nach welcher in dieser Ansicht die denkende Thätigkeit Gottes aufgefasst wird, ist eine mathematische Analogie. Das Mögliche spielt in Gottes Verstande, bis sich in der Vergleichung das Beste ausscheidet, auf ähnliche Weise, wie sich in der von Leibniz ausgebildeten Combinationsrechnung die Elemente zu den möglichen Complexionen versetzen und zusammenfügen. Wie die Combinationsrechnung die möglichen Fälle darstellen und berechnen lehrt, die sich unter bestimmten Bedingungen ergeben können: so entwirft und erwägt der combinirende Verstand Gottes das Mögliche in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit, um es dann nach dem Maass des Besten zu verwirklichen. — — In demselben Zusammenhange wendet Leibniz, um sich Gottes Geist vorzustellen, eine andere mathematische Analogie an. Er denkt sich ihn, wie einen construirenden Geometer, wenn er in dem kürzlich herausgegebenen *discours de métaphysique* vom Jahre 1685 sagt: „Gott hat das Vollkommenste gewählt, d. h. dasjenige, was zugleich das Einfachste in den Voraussetzungen und das Reichste in den Erscheinungen ist.“ In der arithmetischen Dyadik (1697) will er, indem er eine neue Rechnungsweise aus dem Zeichen des Nichts und der Einheit darstellt, ein Bild der Schöpfung aus dem Nichts und dem Einen (dem Schöpfer) entwerfen. In allen diesen Fällen erläutert die geistige That des mathematischen Verstandes die schöpferische That Gottes. Eben denselben Einfluss des Mathematikers auf den Philosophen kann man in Leibnizens logischer Theorie, im seiner Erkenntnisslehre nachweisen. In dem neuen Versuch über den menschlichen Verstand stellt er dem Empirismus Locke's, nach welchem der Geist eine leere

Tafel ist, die von der Erfahrung beschrieben wird, nothwendige Erkenntnisse entgegen, welche nicht aus der verworrenen Sinneserfahrung stammen können, nothwendige und allgemeine Wahrheiten, welche durch keine Induction von aussen kommen können. Allenthalben schwebt ihm dabei die Arithmetik und Geometrie vor. Der denkende Mathematiker gründet hier die tiefere logische Theorie.

Es mögen diese Beispiele genügen, um zu zeigen, wie die Beschäftigung mit den besondern Wissenschaften auf seine philosophische Ansicht einwirkte. Sie gab ihr Klarheit und Rückhalt.

Aber es fragt sich umgekehrt, welche Gewalt bei ihm das Allgemeine über das Besondere hatte. Die Kraft und die Eigenthümlichkeit des philosophischen Elements kann erst darin erkannt werden.

Allenthalben, wo Leibniz Besonderes behandelt, sehen wir ihn bis in die Principien gehen und er versucht auch, wie in der Monadologie, das Allgemeine zur Einheit zusammenzufassen. Aber wie seine philosophischen Schriften fast alle Gelegenheitsschriften sind, bald Briefe, bald Widerlegungen, wie z. B. von Locke in seinen neuen Versuchen über den menschlichen Verstand, von Bayle in der Theodicee: so ist überall die Weise, wie er philosophirte, mehr reflectirend, als deducirend, mehr kritisch, als schöpferisch. Freilich kann es, obwol das kritische Geschäft negativ ist, doch keine Kritik geben, die nicht auf dem Grunde eines positiven Gedankens ruhte — zumal in einem Leibniz. Aber die Entwicklung dieses Positiven tritt bei ihm gegen die Beurtheilung zurück. Die Ausführung ist mehr fragmentarisch, als systematisch. Leibniz ist fern von dem Ebenmaass, in welchem sich das Allgemeine und Besondere durchdringt und das Besondere behält gegen das Allgemeine in seinem Geiste

ein grosses Uebergewicht. Wenn man in Leibnizens Philosophie historisch die Ansätze der Gedanken aufsucht, so sinkt der Werth des anscheinend Ursprünglichen. Vergebens hat man in neuerer Zeit Leibniz aus Spinoza hervorgehen lassen; die dafür beigebrachten Beweise beruhten grossen Theils auf einem litterarischen Irrthum, indem man Leibnizens Schrift *de vita beata* für spinozistisch hielt, während sie nur historische Studien, nur eine Skizze aus Cartesius enthält. Auch das ist unhistorisch, dass Leibniz, der Cartesius genau kannte, je Cartesianer war. Leibniz selbst datirt den Ursprung seiner eigenen philosophischen Gedanken aus einer Zeit, da er Cartesius noch nicht gelesen. Aber Leibniz hatte früh die Alten, namentlich den Aristoteles studirt und war früh in den Scholastikern heimisch, wie schon seine erste Dissertation zeigt. Daran knüpft sich seine Richtung auf die Probleme der Theologie an, die er vom Beginn seiner Laufbahn bis zu Ende verfolgt. Daran seine platonischen und aristotelischen Begründungen. Aus dem Geist dieser Studien geht seine Richtung auf den Zweckbegriff im Gegensatz gegen die blinde Kraft hervor, seine praestabilirte Harmonie der Zwecke und Kräfte durch den Gedanken Gottes. Ja, man könnte selbst in der Monadenlehre Zusammenhänge mit Aristoteles finden; denn die Monaden sind die individuellen Gedanken Gottes, wie Zwecke, und Leibniz nennt sie selbst mit einem aristotelichen Ausdrucke Entelechien.

Um nicht im Allgemeinen zu schweben, sondern den Nachweis im Einzelnen zu suchen, heben wir als ein Beispiel Leibnizens Ansicht vom Naturrecht hervor. Vielleicht ist es auch in einer Zeit, in welcher alle geistigen Kräfte aufgeboten werden, das Recht in eine neue Formel zu fassen, von Interesse, den Grundbegriff des Rechts in einem Geiste, wie Leibniz war, zu erkennen. Wir

verweilen daher bei Leibnizens Grundbegriff vom Naturrecht etwas länger.

Es fehlt uns auch auf diesem Gebiete eine ausführliche Entwicklung; aber Leibniz bleibt sich in den Grundzügen gleich, mögen wir nun seine Aeusserungen in seiner schon 1667 geschriebenen Abhandlung *nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae* (II. §. 72. ff. *ed. Dutens* IV, 3. p. 212) und die Aeusserungen wenige Jahre darauf in dem ersten Briefe an Arnauld (herausgegeben v. C. L. Grotefend p. 143) vergleichen, oder die im J. 1693 der Vorrede des *codex iuris gentium diplomaticus* eingefügte Darstellung (bei Dutens IV, 3. p. 291. ff. §. XI. ff.).

Die Rechtslehre, sagt Leibniz im *codex iuris gentium diplomaticus*, welche von Natur in enge Grenzen eingeschlossen ist, wird durch den menschlichen Geist unermesslich erweitert. Die Begriffe des Rechts und der Gerechtigkeit sind immer noch nicht hinlänglich klar. Das Recht (*ius*) ist ein sittliches Vermögen (*quaedam potentia moralis*) und die Verpflichtung (*obligatio*) eine sittliche Nothwendigkeit (*necessitas moralis*). Unter einer sittlichen verstehe ich diejenige, welche bei einem guten Manne (*apud virum bonum*) einer natürlichen gleich gilt; denn ein römischer Rechtslehrer hat Recht, wenn er sagt: dass wir thun können, was gegen die gute Sitte ist, dürfen wir nicht einmal annehmen. Ein guter Mann (*vir bonus*) ist aber der, welcher alle liebt, soweit es die Vernunft erlaubt. Wir erklären daher die Gerechtigkeit, welche die leitende Tugend der Menschenliebe ist, als die Liebe des Weisen (*caritas sapientis*) d. h. die Liebe, welche den Vorschriften der Weisheit folgt. — — Liebe (*caritas*) ist allgemeines Wohlwollen — — und lieben (*amare*) heisst sich an des Andern Glückseligkeit freuen, oder, was auf dasselbe hinausläuft,

fremde Glückseligkeit zur eigenen machen. Dadurch löst sich, sagt Leibniz, ein Knoten, der auch für die Theologie von Wichtigkeit ist, wie es eine edle Liebe gebe, die von Furcht und Hoffnung und Eigennutz frei sei. Denn wir nehmen die Glückseligkeit derjenigen, deren Nutzen uns erfreut, in die unsere auf, weil alles, was erfreut, für sich erstrebt wird. Und wie die Betrachtung des Schönen wohlgefällt und ein Gemälde Raphaels den einsichtigen Beschauer, obwol es keinen Gewinn bringt, gleich einem Abbild der Liebe entzückt: so geht diese Empfindung, wenn das Schöne auch der Glückseligkeit fähig ist, in wahre Liebe über. Aber die göttliche Liebe übertrifft jede andere, weil Gott am reinsten geliebt werden kann; denn es kann nichts Seligeres und nichts Schöneres und der Seligkeit Würdigeres gedacht werden. Und da Gott die höchste Macht und Weisheit ist, so nehmen wir, wenn wir weise sind, d. h. wenn wir ihn lieben, seine Seligkeit nicht blos in die unsere auf, sondern er wirkt sie auch. Weil aber Weisheit die Liebe leiten muss, so muss auch die Weisheit bestimmt werden; und wir genügen der Vorstellung der Menschen, wenn wir die Weisheit als Erkenntniss der Glückseligkeit erklären [1]. Wir werden dadurch auf die Glückseligkeit zurückgewiesen, die aber dieses Orts, sagt Leibniz, nicht weiter zu entwickeln ist.

Aus dieser Quelle fliesst, fährt er fort, das Recht der Natur, das drei Stufen hat: das strenge Recht in der ausgleichenden Gerechtigkeit des Verkehrs (in der *iustitia commutativa*), die Billigkeit (oder im engern Sinne des Wortes Liebe) in der vertheilenden Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*), endlich Frömmigkeit

1) Dieselben kurzen Bestimmungen über die Liebe finden sich noch in dem Briefe an Hansch 1707. Bei Erdmann p. 445.

(oder Redlichkeit) in der allgemeinen Gerechtigkeit (also *ius strictum*, *aequitas*, *pietas* oder *probitas*). Daraus ergeben sich die allgemeinsten und verbreiteten Rechtsregeln, nämlich niemanden zu verletzten, jedem das Seinige zu geben, sittlich (oder vielmehr fromm) zu leben.

Es ist die Vorschrift des blossen oder strengen Rechts, niemanden zu verletzen, damit ihm nicht im Staate das Recht der Anklage, ausser dem Staate das Recht des Krieges gegeben werde. Daraus ergiebt sich die Gerechtigkeit, welche die Philosophen die commutative nennen, die ausgleichende Gerechtigkeit des Verkehrs. Leibniz bezieht sich dabei auf seine Jugendschrift über die Methode der Rechtswissenschaft, in welcher sich folgende Erläuterung findet (§. 74. IV, 3. p. 213). Das strenge Recht, sagt Leibniz dort, stammt aus der Bestimmung der Uebereinkunft (*ex terminorum definitione*) und ist, genau erwogen, nichts anders als das Recht des Krieges und Friedens. Denn zwischen Person und Person ist so lange ein Recht des Friedens, als der eine nicht den Krieg anfängt d. h. so lange er nicht verletzt. Aber zwischen Person und Sache ist, weil die Sache nicht Verstand hat, ein beständiges Recht des Krieges. Ein Löwe z. B. darf einen Menschen zerreissen und ein Berg den Menschen im Sturz erschlagen, dagegen darf der Mensch den Löwen bändigen und den Berg durchbrechen. Der Sieg einer Person über die Sache und die Gefangenschaft einer Sache heisst Besitz. Besitz also giebt einer Person Recht auf eine Sache nach dem Recht des Krieges, vorausgesetzt, dass sie herrenlos ist. Denn wenn die Sache einen Herren hat, so darf man sie ebenso wenig verletzen oder nehmen, als einen fremden Sklaven tödten oder einen überlaufenden fremden Sklaven aufnehmen. Wenn also einer den andern entweder

in der Person oder in seinen Sachen verletzt, so giebt er ihm das Recht des Krieges. Auf diese Weise bestimmt Leibniz das strenge Recht (das *ius strictum*), die unterste Stufe.

Die höhere Stufe nenne ich, fährt Leibniz im *codex iuris gentium diplomaticus* fort, die Billigkeit, oder, wenn man lieber will, Liebe (nämlich im engern Sinne), welche ich jenseits der starren Strenge des blossen Rechts auch auf diejenigen Verpflichtungen erstrecke, aus welchen ein Recht der Klage, um uns zu zwingen, den Betheiligten nicht gegeben wird, z. B. zur Dankbarkeit, zum Almosen. Und wie es auf der untersten Stufe galt, niemanden zu verletzen, so gilt es auf der mittlern, allen zu nützen, aber nach dem Maass, das jedem zukömmt oder jeder verdient, da es nicht möglich ist, alle und jeden zu begünstigen. Deswegen gehört hierher die vertheilende Gerechtigkeit (die *iustitia distributiva*) und die Vorschrift des Rechts jedem das Seinige zu geben. Und hierauf beziehen sich im Staate die politischen Gesetze, welche für das Glück der Unterthanen sorgen und nicht selten bewirken, dass diejenigen, welche nur Anspruch des Verdienstes haben, ein Recht erlangen und nun fordern können, was für Andere zu leisten billig ist. Und während auf der untersten Stufe des Rechts keine Unterschiede der Menschen in Betracht kommen, ausser so weit sie aus dem Geschäft selbst entspringen, sondern alle Menschen für gleich gelten: so werden doch auf dieser höhern Stufe die Verdienste gewogen; daher ergeben sich hier Privilegien, Belohnungen, Strafen. — — Rücksicht auf die Personen findet da nicht Statt, wo wir im Verkehr fremde Güter eintauschen, sondern nur da, wo wir die unsern oder die Güter des Staates vertheilen. Hiernach sagt Leibniz in der Schrift über die Methode der Rechtswissenschaft (§. 75), dass die Billigkeit

d. h. das Verhältniss oder gleiche Verhältniss zweier oder mehrerer in der Harmonie oder Uebereinstimmung bestehe.

Die höchste Stufe des Rechts heisst Redlichkeit oder vielmehr Frömmigkeit. Denn was bis jetzt gesagt ist, kann so aufgefasst werden, dass es sich auf die Rücksichten des sterblichen Lebens beschränkt. Und zwar entsteht das blosse oder strenge Recht aus dem Princip den Frieden zu halten; die Billigkeit oder die Liebe strebt zu Höherem, um, so viel man kann, indem man Andern nützt, in der fremden Glückseligkeit die eigene zu mehren; und um es kurz zu sagen, das strenge Recht vermeidet Unheil, das höhere Recht strebt nach Glückseligkeit, aber nur wie sie in diesem sterblichen Leben Statt haben kann. Dass wir aber das Leben selbst und was das Leben wünschenswerth macht, einem grossen fremden Vortheil nachsetzen müssen und selbst die grössten Schmerzen für Andere ertragen sollen: das wird mehr von den Philosophen schön vorgeschrieben, als gründlich bewiesen. — — Um aber allgemein darzuthun, dass alles Sittliche nützlich ist und alles Unsittliche schädlich, muss man die Unsterblichkeit der Seele hinzunehmen und den Regierer des Alls, Gott. Dann sehen wir ein, dass wir alle in dem vollkommensten Staate leben unter einem Könige (*monarcha*), der nach seiner Weisheit nicht fehlen und dem nach seiner Macht niemand entgehen kann, der dergestalt zu lieben ist, dass einem solchen Herrn zu dienen Glückseligkeit wird. Wer ihm also sein Leben hingiebt, der gewinnt es nach Christi Lehre. Durch seine Macht und Vorsehung wird es bewirkt, dass alles Recht in That übergeht, dass niemand verletzt wird ausser von sich selbst, dass es keine gute That ohne Belohnung giebt, keine böse ohne Strafe. Weil nun, wie Christus lehrt, alle Haare auf unserm Haupte gezählt sind und nicht einmal ein Trunk Wassers

einem Dürstenden umsonst gegeben wird, so wird nichts in dem Gemeinwesen des Alls verabsäumt. Nach dieser Betrachtung heisst diese Gerechtigkeit die allgemeine (*iustitia universalis*) und umfasst alle Tugenden. Denn was sonst keinen andern angeht, z. B. unsern Leib und unser Eigenthum nicht zu missbrauchen, ist auch jenseits der menschlichen Gesetze durch ein natürliches Recht d. h. durch ewige Gesetze des göttlichen Rechts verboten, da wir uns und das Unsrige Gott schuldig sind. Denn wie dem Staate, so liegt noch mehr dem Universum daran, dass niemand das Seine missbrauche. Deswegen hat von hier aus die höchste Vorschrift des Rechts ihre Bedeutung, welche sittlich, d. h. fromm zu leben gebietet. Daher, sagt Leibniz, vermisst man noch in der Wissenschaft ein Natur- und Völkerrecht nach der Lehre der Christen d. h. (im Sinne der Zeugnisse Christi) nach dem höhern, nach dem göttlichen Geist der Weisen. In diesem Sinne erklärt Leibniz das Dasein Gottes, des weisesten und mächtigsten Wesens, für das letzte Fundament des Naturrechts (*d. meth. iurisp.* §. 76); denn der Nutzen des Menschengeschlechts und die Schönheit und Harmonie der Welt fallen ihm mit dem göttlichen Willen zusammen. Leibniz sagt in dem ersten Briefe an Arnauld (S. 143) in demselben Zusammenhange: es sei dasselbe, alle lieben und gerecht sein; und es sei dasselbe, alle lieben und Gott lieben, den Sitz der Harmonie der Welt (*sedem harmoniae universitatis*). Es ist dasselbe, sagt Leibniz an einem andern Ort (*observationes de principiis iuris* §. 13. Dutens IV, 3. p. 273), der Vernunft gehorchen und Gott gehorchen. Es ist aber Sache der höchsten Vernunft, dahin zu streben, dass des Guten so viel als möglich und so vielen als möglich zu Theil werde und so viel Glückseligkeit sich verbreite, als die Natur der Dinge zulässt.

Wenn hiernach die letzte Quelle des Rechts Gott ist, so ist Gott doch nicht anders Urheber der Gerechtigkeit als er Urheber der Wahrheit ist, nicht durch den Willen sondern sein Wesen. Die Gerechtigkeit hängt von den ewigen Wahrheiten ab, welche Gegenstand des göttlichen Verstandes sind. Sie bewahrt gewisse Gesetze der Gleichheit und des Ebenmaasses, welche nicht weniger in der unwandelbaren Natur der Dinge und den göttlichen Ideen gegründet sind, als die Principien der Geometrie und Arithmetik (*observationes de principiis iuris* §. 12. Dutens IV, 3. p. 273. *monita quaedam ad Sam. Pufendorf. principia*. Dutens IV, 3. p. 280).

Auf diese Weise bezeichnet Leibniz drei Stufen des Rechts, von denen immer die folgende vollkommner ist als die vorangehende, diese bestätigt, und, wenn ein Widerstreit eintritt, beschränkt (*nova methodus* §. 74).

Weit entfernt Recht und Sittliches, Legales und Moralisches, wie Spätere thaten, von einander zu scheiden, vertieft er das Naturrecht in die Menschenliebe, die Menschenliebe in die Gottesfurcht. Naturrecht und Ethik, Ethik und Theologie gehen noch Hand in Hand.

Wenn uns in den Grundzügen diese Ansicht gerade durch die Einheit des später Getrennten und Zerfallenen, durch den Einklang aller praktischen Sphären anzieht: so bleibt sie leider nur eine Ansicht in geistvollen Umrissen. Wir vermissen hier, wie öfter in Leibniz, die Ableitung aus einem höhern Allgemeinen und die Entwicklung in die Folgerungen des Besondern. Erst durch jene würde sie Glied in einem Ganzen, erst durch diese Macht im Einzelnen, erst durch beides wahrhaft das lösende Wort für die Räthsel streitender Rechtsbegriffe. Aus Leibnizens Schriften lässt sich im Wesentlichen kaum mehr als das Mitgetheilte über diesen Gegenstand entnehmen.

Werfen wir zunächst auf die Ableitung einen Blick. Es ist der allgemeine Grundgedanke, dass Gerechtigkeit die Liebe des Weisen und Weisheit die Erkenntniss der Glückseligkeit sei; und es sollen daraus die drei Stufen des strengen Rechts, der Billigkeit und der Frömmigkeit herfliessen. Wir übergehen es, dass die Gerechtigkeit schwerlich wie eine Art unter das Allgemeine der Liebe fallen kann. Wir mögen die Liebe als die Gesinnung bezeichnen, die auch durch die Gerechtigkeit durchgeht. Aber das Eigenthümliche der Gerechtigkeit hat eine Richtung auf das Maass des Besondern, auf die Gliederung des Allgemeinen. Es würde dies nur versteckt in dem zweiten Element der Erklärung liegen: Gerechtigkeit sei die Liebe des Weisen und Weisheit sei die Erkenntniss der Glückseligkeit. Sollte es darin liegen, sollte eine Anwendung auf das Besondere gefunden werden: so bedürfte der vieldeutige Ausdruck der Glückseligkeit einer Bestimmung. Nur von diesem Punkte her könnten Leibnizens formale Bestimmungen in die Sache übergehen. Aber gerade bei diesem Begriff bricht Leibniz ab. In dem Worte der Glückseligkeit sind alle einig, aber in dem Sinn ist die Auffassung so verschieden, als die ethischen Ansichten selbst. Gab es doch schon im Alterthum zwischen Epicureern und Peripatetikern, Stoikern und Neuplatonikern in der Bestimmung der Glückseligkeit des Streites genug! So lange Leibniz nicht sagt, was denn die Glückseligkeit sei, auf welche die Gerechtigkeit, die Liebe des Weisen, gerichtet ist; so lange fehlt den Umrissen der Inhalt, dem Allgemeinen die bestimmte Gestalt des Wesens, dem Wesen die Kraft besonderer Eigenschaften.

Leibniz müsste dabei in der Richtung seines Gedankenganges auf die prästabilirte Harmonie, auf die Harmonie der Zwecke im Universum und näher auf die

Harmonie der Zwecke im menschlichen Leben zurückgehen. Denn die Glückseligkeit, der letzte Begriff in Leibnizens ethischer Ansicht, kann nur eine Lust sein, die aus dieser Harmonie entspringt oder mit ihr eins ist. Daher setzt auch Leibniz als die höchste Stufe der Gerechtigkeit die Frömmigkeit (*pietas*). Denn Gott und Harmonie des Universums sind bei Leibniz immer so eins, wie die Quelle und ihr Wasser eins sind. Leibniz vertauscht beides nicht selten. Aber auch hier vermissen wir dasselbe. Harmonie drückt nur eine Form des Zusammen aus, eine Form und eine Beziehung gleichzeitiger Verhältnisse. Aber weder sind damit die wirklichen Elemente bezeichnet, welche in Harmonie treten — sind es Töne, sind es Gründe, sind es Zahlen, sind es Kräfte? — noch ist damit die Weise der Harmonie ausgedrückt; denn, wie die Musik uns lehrt, es giebt ihrer eine unendliche Fülle.

Sollte von der höchsten Stufe der Gerechtigkeit, der Frömmigkeit, welche in der Liebe Gottes die Harmonie des Alls umfasst, zu den beiden andern Stufen, zur Billigkeit, welche jedem das Seine giebt, und zum strengen Recht, welches niemanden verletzt, ein Uebergang der Ableitung möglich sein: so durfte die Harmonie des Alls und in ihr die menschliche Glückseligkeit nicht ein blosser Anklang der Empfindung bleiben, sondern sie musste in ihren Elementen und in der Weise, wie sie die Elemente zusammenfasst, bestimmt werden. Denn wenn die Billigkeit vertheilende Gerechtigkeit ist, so bedarf sie aus dem Allgemeinen eines Maasses für den Unterschied des Besondern. Aber in den Worten der Harmonie, der Glückseligkeit, die nur eine Form des Daseins ausdrücken, sind keine Unterschiede gesetzt. Dasselbe gilt vom strengen Recht, das, indem es zu verletzen verbietet, gesetzte Unterschiede schützt und behauptet.

Unter diesen Verhältnissen kann es uns nicht wundern, dass bei Leibniz jeder Versuch fehlt, aus den allgemeinen Grundbegriffen Bestimmungen über das Recht der Personen oder Sachen oder Actionen abzuleiten oder daraus positive Rechtsverhältnisse zu beurtheilen. Das Allgemeine schwebt über das Besondere dahin, ohne sich in dem Besondern zu vollziehen und zu befestigen. Daher geschieht es auch, dass bei Leibniz im *codex iuris gentium* auf die allgemeinen Bestimmungen über das Naturrecht das willkürliche Recht, das nach den Bedingungen des Volkes und Landes in der Geschichte wechselt, und das positive göttliche Recht wie ein Anhang folgt. Es hätte sich doch darum handeln müssen, wie beide zu dem Naturrecht, dem Recht der unwandelbaren Vernunft, sich verhalten. Denn beide können nicht wie beigeordnete Arten neben dem Naturrecht stehen.

So haben Leibnizens Bestimmungen des Naturrechts das Schicksal geistvoller Umrisse; die Symmetrie des Gedankens erfreut, aber der Gedanke bleibt ohne Macht über die Dinge. Die Gedanken sind, wie Glanzpunkte, an den Stoff angesprengt, aber sie durchdringen oder erhellen ihn nicht, wie das Licht.

Wir betrachten endlich in Leibnizens Ansicht die historischen Elemente. Hier liegt ein augenscheinliches Beispiel, dass man Leibniz nicht an Spinoza anknüpfen darf. Von Spinozismus kann in Leibnizens Ansicht vom Naturrecht weder nach dem Inhalt der Sache, noch nach der Zeit die Rede sein; und zwar nicht nach dem Inhalt der Sache, da Spinoza göttliche Zwecke, in denen bei Leibniz der letzte Grund liegt, nicht anerkennt und er nur aus der Macht, der durch Einigkeit verstärkten Macht, die Rechtsbegriffe ableitet, und nicht nach der Zeit, da Leibnizens *nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae* zwei Jahre vor Spinoza's *tra-*

status theologico politicus erschien. Leibniz erinnert dagegen in der Schrift über die Methode der Rechtswissenschaft (§. 73. tom. IV, 3. p. 212. ed. Dutens) unter andern an Hobbes, der aus dem Krieg Aller gegen Alle im Naturzustande den Frieden im Staate sucht, an Hugo Grotius, der das Recht aus der Bewahrung der Gesellschaft vernünftiger Wesen ableitet, an Sfortia Pallavicini, der in dem weisen Ursprung der Natur, der Bewegung und Ruhe, den Ursprung des Rechts findet. Leibniz glaubt diese und andere in seiner Ansicht zu vereinigen. Allerdings führt das strenge Recht, Leibnizens erste Stufe, auf Hobbes Bestimmung zum Frieden; und die Billigkeit, die zweite Stufe, hat in den Zwecken der Gesellschaft ihr Maass, was an Grotius anstreift; und die Frömmigkeit, die höchste Stufe, geht auf den weisen Ursprung der Welt zurück und klingt an Sfortia Pallavicini an.

Aber die historischen Spuren gehen weiter zurück. Leibniz hatte auch auf diesem Gebiet den Aristoteles studirt. Was er in der Schrift über die Methode der Rechtswissenschaft von der Autarkie und Eudaimonie, dem Zwecke des Staates, sagt, ist aristotelisch. Sein kleiner deutscher Aufsatz über das Naturrecht und von den Gesellschaften erinnert ganz und gar an das erste Buch der Politik des Aristoteles. Es liegt daher nahe, auch mit den erörterten Ansicht den Aristoteles zu vergleichen.

Aristoteles behandelt den Begriff der Gerechtigkeit eigenthümlich und ausführlich im 5. Buche der nikomachischen Ethik. Er unterscheidet die allgemeine Gerechtigkeit von der besondern, die Gerechtigkeit im weitern Sinne von der engern. Die allgemeine Gerechtigkeit richtet sich nach dem Sinn des Gesetzes, das immer das Gute will und ist daher der ganzen Tugend

gleich. Die Gerechtigkeit im engern Sinne sieht entweder auf die Würdigkeit der Personen, dass sie Angemessenes empfangen — die *iustitia distributiva* — oder gleicht im Verkehr den erlittenen Schaden aus und geht insofern nur auf die Sache — *iustitia commutativa.*

Es liegen darin die drei Stufen des Leibniz vorgebildet.

Leibnizens strenges Recht verhütet den Schaden und ist nichts als die ausgleichende Gerechtigkeit des Aristoteles, die Billigkeit entspricht der vertheilenden, und die allgemeine Gerechtigkeit, bei Aristoteles nach dem Geist der gegebenen Gesetze als der Inbegriff aller Tugend bestimmt, bot sich leicht zu einer solchen theologischen Umbildung dar, dass sie zur *pietas* wurde. Schon bei dem Stoiker Chrysipp findet sich eine ähnliche Verwandlung desselben Begriffs.

Es bleibt dabei ungewiss, ob Leibniz die aristotelischen Elemente unmittelbar oder etwa durch das Mittel der Scholastiker oder der Prolegomena des Hugo Grotius empfing.

Den alten drei Rechtsregeln gab Leibniz in ihrem Parallelismus mit den drei Stufen einen tiefern und gleichsam systematischen Sinn.

So war Leibniz auf diesem Gebiete nicht ursprünglich, aber er verschmilzt Gegebenes, er giebt Ueberliefertem eine neue Stellung und beleuchtet es mit neuen Beziehungen.

Dies Beispiel steht in Leibniz nicht einsam da. Allenthalben sieht der tiefer Blickende die Fäden historischer Anknüpfungen. Leibniz ist überhaupt Meister, wo er in leichten, aber festen Zügen, in kurzen, aber gedrungenen Worten Punkte aus der Geschichte der Philosophie behandelt, z. B. in dem Briefe an Hansch *de enthusiasmo Platonico.*

Obgleich nun, wie wir sahen, Leibnizens Grösse darin besteht, dass er nicht allein die Fülle des Wissbaren, die Breite des Besonderen, sondern auch die Einheit der Principien, die Tiefe des Allgemeinen beherrscht: so kann es uns doch nicht zweifelhaft sein, auf welche Seite die grössere Macht seines Geistes fällt. Die Richtung auf das Besondere, in der er gelehrt und schöpferisch war, überwiegt bei ihm die Richtung auf das Allgemeine, in welcher er zumeist Altes durch neue Beziehungen belebte, aber das Eigene und Neue nicht durchführte.

Auch in dieser Hinsicht ist zwischen Leibniz und Spinoza, seinem ältern Zeitgenossen, ein Gegensatz. Während sich bei Spinoza der Stoff in die höchste Einfachheit zusammenzieht, während sich Spinoza in der Einheit des Princips und der strengen Ableitung hält: arbeitet Leibniz in dem Stoff und sein Allgemeines schwebt nicht selten darüber oder bewegt sich darin herum. Während Spinoza kühn mit der überkommenen Gestalt der Wissenschaft bricht, wo sie sich seiner Einheit entgegenstellt, namentlich mit der Theologie: hat Leibniz eine Rücksicht gegen das Ueberlieferte, die ihn selbst zu unphilosophischen Accommodationen führt (wie z. B. in der Transsubstantiationslehre). Daher wird der philosophischen Forderung gegenüber seine Stärke, die Vertrautheit mit dem Besondern, nicht selten zur Schwäche.

Es wird durch dies Urtheil der Grösse Leibnizens nichts entzogen. Vielseitig in dem Umfang seines Blicks und in jeder Richtung der Wissenschaft zu Hause, gründlich in dem Inhalt und belebend in der Form, scharfsinnig in der Entdeckung des Fehlenden und erfinderisch in der Lösung der Aufgaben, voll Lichtblicke vom Allgemeinen her und geistreich in der bündigen und doch

anschaulichen Darstellung wirkte Leibnis fast ein Jahrhundert lang mit unmittelbar anregender Kraft. Wir sehen seine Wirkung nicht blos in den Wissenschaften, welche seine Gedanken ausarbeiten, nicht blos in der Philosophie, in welcher Christian Wolf das in die Breite führte, was Leibnis in der Enge gehalten hatte, sondern selbst in unserer entstehenden Nationallitteratur, z. B. in einem Geiste, wie Lessing.

Wie Leibnis in sich die verschiedensten Wissenschaften vereinigte und in gegenseitigen Verkehr brachte: so entwarf er für denselben Verkehr die Societät der Wissenschaften zu Berlin. Schon im Jahre 1696 schrieb er an Placcius [1]): „Zu wünschen wäre es, dass es eine universale Gesellschaft unter den Gelehrten gäbe, welche aber gleichsam in verschiedene Collegien getheilt wäre. Denn der Zusammenhang der verschiedenen Theile der Gelehrsamkeit ist so gross, dass sie nicht besser als durch wechselseitige Harmonie und ein gewisses Einverständniss gefördert werden können.“ Daher wollte Leibnis in dem Verein einer solchen Gesellschaft Austausch und anregende Berührung und mitten in der Theilung der wissenschaftlichen Arbeit die Einheit der gegenseitigen Förderung; er wollte in ihren Denkschriften nicht blos eine Niederlage gelehrten Stoffs, sondern auch eine zeugende Kraft des Gedankens; er gründete in ihr nicht blos eine Friedensstätte der Wissenschaft, sondern wollte in ihr, indem er sie zu einer teutschgesinnten Gesellschaft bestellte, auch eine geistige Macht für die deutsche Nation. Der Akademie, die in ihrem anderthalbhundertjährigen Bestand manchen Wechsel der Zeitläufte er-

1) Guhrauer Leibnitz II. S. 181.

lebte, möge es auch jetzt gelingen, in Leibnizens Sinne zu wirken!

An die Akademie ergeht eigentlich auch wie ein Vermächtniss ihres Stifters die schön geschriebene deutsche Ermahnung, die von ungewissem Datum kürzlich aus den Handschriften der Königl. Bibliothek zu Hannover herausgegeben ist. „Leibnizens Ermahnung an die Teutsche, ihren Verstand und Sprache besser zu üben samt beigefügten Vorschlag einer Teutschgesinnten Gesellschaft.“ [1]) Leibniz hatte eine edle deutsche Gesinnung, wenn auch seine Vaterlandsliebe noch mit vielen Elementen versetzt war, die wir heute bekämpfen, mit reichsständischem und kurfürstlichem und fürstlichem Particularismus. Er liebt Deutschland mit allen Flecken und Gebrechen. Sein Wort klingt noch wie zu unserer Zeit gesprochen, wenn er in dieser Schrift die Klugdünkenden in Deutschland straft, die die deutsche Freiheit und deutsche Ordnung untergraben. „Ihr hochfliegender Verstand ist dahin kommen, dass sie die Religion vor einen Zaum des Pöbels und die Freiheit vor eine Einbildung der Einfältigen halten. — — — Solche Leute soll man billig fliehen und hassen, gleich wie die so die Brunnen vergiften. Denn sie wollen die Brunnquell gemeiner Ruhe verderben und die Zufriedenheit der Gemüther verstören, gleichwie die so schreckliche Dinge aufssprengen, und dadurch die Herzen der Menschen ängstigen; sie sind denen gleich, so einen Gesunden bereden, dass er kranck sei und verursachen dadurch, dass er sich lege, anstatt dass sie unsere Wunden mit Oel lindern solten, so reiben sie solche mit Salz und Essig.

---

1) Herausgegeben von Dr. C. L. Grotefend. 1847.

Aber wir sind Gottlob noch nicht so unglücklich, und unser Kleinod ist noch nicht verlohren; unsere Krone ist von uns noch nicht genommen und unsere Wohlfahrt steht in unsern Handen." Möge sich Leibnizens Wort heute an uns Deutschen bewähren, wenn er weiter sagt, dass es in unserer — der Deutschen — Macht sei glückselig zu sein!

VII. Bruchstücke in Leibnizens Nachlass zum Naturrecht gehörig.

Die Königliche Bibliothek zu Hannover bewahrt in Leibnizens reichem handschriftlichen Nachlass auch einige noch nicht herausgegebene Entwürfe, welche sich auf das Naturrecht beziehen[1]). Der Verfasser der vorliegenden Beiträge verdankt der Königl. Hannoverschen Regierung den Einblick in diese Anfänge grösserer Pläne und die wohlwollende Erlaubniss zur Veröffentlichung geeigneter Partien.

Leibniz beschäftigte sich früh mit den philosophischen Grundbegriffen des Rechts und aus dieser frühen Zeit mögen die lateinischen Aufsätze stammen, welche in dem Katalog als *elementa iuris naturalis* und sammt dem *initium institutionum iuris perpetui* als *disquisitiones ad elementa iuris* überschrieben sind, aus einer spätern hingegen die französischen Aufsätze, welche in dem Fascikel als *méditation sur la notion commune de*

1) H. F. W. Hinrichs Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart in historisch philosophischer Entwickelung. 1852. III. S. 59.

la justice par Leibniz bezeichnet sind. Jene haben einen strengern Charakter, diese sind in geistreicher Leichtigkeit gemeinfasslicher, als wären sie für höhere Kreise der grossen Welt bestimmt.

Einer der letztern verflicht nicht ohne Courtoisie die Namen der Königin Elisabeth, der Königin Anna und der Königin von Preussen in einen Ausdruck für die Eigenschaften der göttlichen Monarchie. Hiernach fällt dieser Aufsatz, von Leibnizens Hand geschrieben, auf jeden Fall später als 1701 und wahrscheinlich vor 1705. Die Grundgedanken dieses Entwurfs stimmen mit den anderweitig bekannten Ansichten Leibnizens überein; kritische Bemerkungen über Hobbes und Filmer sind beigefügt.

Die lateinischen Aufsätze enthalten namentlich wiederholte Versuche den Begriff *iustitia* und *iurisprudentia* zu definiren und sind, wie es scheint, zum Theil nur Vorarbeiten, aus welchen Leibniz, was er später über die Principien des Rechts sagte und z. B. in die Einleitung des *codex iuris gentium diplomaticus* aufnahm, zusammengefasst hat. Das Meiste besteht aus abgerissenen Versuchen. Mehrere Bogen enthalten nur Notate, zum Theil litterarischen Inhalts, unter allgemeine juristische *loci* gestellt z. B. *qualitas moralis*, *persona*, *obiectum*, *causa obligationis*, *destructio obligationis*, *praescriptio* u. s. w. Sechs eng geschriebene Bogen von Leibnizens Hand bilden eine fortlaufende Reihenfolge und behandeln die Grundbeziehungen des Vortheils und Schadens für den Begriff der Gerechtigkeit.

In einem Schreiben an Johann Friedrich, Herzog von Hannover, vom Jahre 1673 sagt Leibniz: „In Philosophia Morali und Jurisprudentia habe ich vor, erstlich *Elementa iuris naturalis*, so ein kleines Werk seyn, aber viel in sich begreifen wird, mit solcher Klarheit und

Kürze, dass auch die wichtigsten Fragen *iuris gentium* und *publici* von jedem vernünftigen Menschen, wenn er nur dem darin vorgeschriebenen Methode folgen will, erörtert werden können." [1]) Es ist schwer auszumachen, wie weit die im Nachlass aufbehaltenen zerstreuten Versuche bereits für diese *elementa iuris naturalis* bestimmt waren. Auf jeden Fall gehören dahin zwei Bogen von Leibnizens Hand, beginnend: *Jus in quo versamur est scientia caritatis et iustitiae caritas sapientis.* Sie enthalten namentlich die drei Stufen der Gerechtigkeit mit einigen Ausführungen und schliessen mit der Eintheilung der *elementa*, so dass man aus folgenden Worten den Plan der beabsichtigten Schrift übersieht.

Itaque Elementa iuris naturalis tradituro primum exponenda fuerunt principia iustitiae communia de caritate sapientis, deinde ius privatum seu praecepta iustitiae commutativae, de eo quod observatur inter homines quatenus aequales habentur, tertio ius publicum de dispensatione bonorum malorumque communium inter inaequales ad maius commune in hac vita bonum, quarto ius internum de virtute universa et obligatione naturali erga Deum, ut felicitati perpetuae consulamus. His tum subiicienda sunt Elementa iuris legitimi humani ac divini, humani tum in republica nostra tum inter gentes, divini in Ecclesia universali. Jus autem legitimum traditur enumerando officia magistratuum et privatorum, quae legibus (sub quibus hic mores comprehendo) definiuntur.

---

1) Guhrauer Leibnitz's deutsche Schriften I. S. 281 vgl. den ersten Brief an Arnauld etwa vom J. 1671 oder 72 C. L. Grotefend Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen von Hessen. Hannover 1846. S. 143.

Wenn Leibniz, wie in der vorangehenden Abhandlung S. 246 bemerkt wurde, in der Wissenschaft ein Natur- und Völkerrecht nach der Lehre der Christen noch vermisste, so findet sich zur Ausfüllung dieser Lücke ein erster Anfang vor; es sind vier sehr eng und flüchtig geschriebene Quartseiten, mit der Bezeichnung *Tabulae duae disciplinae iuris naturalis et gentium secundum disciplinam Christianorum* von Leibnizens eigener Hand, welche den Inhalt eines solchen *ius internum* und *externum* kurz entwerfen und nach den Materien verzeichnen.

Für die Auffassung der allgemeinsten Begriffe in Leibnizens Geiste dürfte ein Aufsatz, der, mit den Vorbereitungen vorliegend, schon äusserlich in der distincten Abschrift von Leibnizens eigener Hand und noch mehr in der bündigen geschlossenen Darstellung das Zeichen einer gewissen Vollendung an sich trägt, von einiger Bedeutung sein. Auf fünf Folioseiten deutlich abgesetzt, beginnt er mit den Worten: *Justitia est habitus (seu status confirmatus) viri boni* und verfolgt in fortschreitender Zergliederung diese vorangestellte Definition in die allgemeinsten Elemente.

Ehe wir diesen Aufsatz, den man *definitio iustitiae universalis* überschreiben könnte, folgen lassen und mit einigen Bemerkungen begleiten, möge noch aus diesen Studien Leibnizens für das Naturrecht etwas Allgemeineres hervorgehoben werden.

Es ist für Leibniz bezeichnend, dass er die Principien des Naturrechts in das theologische Element hinein verfolgt, und zwar nicht blos theoretisch, sondern auch nach dem praktischen Einfluss. Um das Gewicht des selbstischen Nutzens zu überwinden und allgemein darzuthun, dass alles Sittliche nützlich und alles Unsitt-

liche schädlich sei, zieht Leibniz in die Betrachtung des Rechts die Unsterblichkeit der Seele und die Regierung Gottes hinein. Diese schon in der vorangehenden Abhandlung berührte Beziehung (s. oben S. 245) wiederholt sich in den nachgelassenen Aufsätzen vielfach z. B. in dem französischen, welcher beginnt: *La plus part des questions du droit* u. s. w. Es heisst darin unter Andern: *Cependant le bien particulier ne s'y trouveroit point en certains cas, si Dieu et l'immortalité n'entroient en ligne de compte. Mais quand on y a égard, on trouve toujours son propre bien dans le bien general.* Leibniz führt in dieser Richtung die allgemeine Gerechtigkeit in die Frömmigkeit über. Aber er setzt in demselben Aufsatz an einer Stelle, welche auch für den historischen Ursprung seiner Ansicht eine bestätigende Bemerkung enthält, (s. oben S. 251 f.) Folgendes hinzu: *Il est vray qu'Aristote a reconnu cette justice Universelle, quoiqu'il ne l'ait point rapportée à Dieu, et je trouve beau en luy d'en avoir eu neantmoins une si haute idée; mais c'est qu'un Gouvernement ou Estat bien formé lui tient lieu de Dieu en terres et que ce Gouvernement fera ce qu'il pourra pour obliger les hommes à estre vertueux.*

Leibniz, der auf solche Weise den Grund des Rechts in den Willen Gottes vertieft, ist dabei weit entfernt, das Recht in eine willkürliche Satzung der göttlichen Macht zu verwandeln. Wo dies geschieht, geht die philosophische Forschung, welche nach dem nothwendigen Grunde fragt, zu Ende. Leibniz hat in dem Briefe an Molanus, den Abt von Loccum, über Pufendorf's Buch *de officio hominis et civis* die Widersprüche einer solchen Ansicht, welche das Recht nur von dem Willen und der Macht des Höhern, aber nicht aus der noth-

wendigen Natur der Sache ableitet, ins Licht gesetzt [1]). „Die Norm der Handlungen oder die Natur des Gerechten hängt nicht von Gottes freiem Beschluss ab, sondern von den ewigen Wahrheiten, den Gegenständen des göttlichen Verstandes. Die Gerechtigkeit würde keine Wesenseigenschaft Gottes sein, wenn er selbst erst Recht und Gerechtigkeit nach Gutdünken stiftete. Die Gerechtigkeit bewahrt gewisse Gesetze des Gleichen und Proportionalen, welche nicht weniger in der unveränderlichen Natur der Dinge und den göttlichen Ideen gegründet sind, als die Principien der Arithmetik und Geometrie. Wer behauptet, dass die Gerechtigkeit und die Güte in ihrer innern Natur von dem göttlichen Gutdünken abhängen, muss dasselbe von der Wahrheit behaupten, als ob nur, weil Gott es befiehlt, das Dreieck dreiseitig, Widersprechendes unverträglich wäre und es auch nur darum einen Gott gäbe. Es würde auch folgen, dass Gott, da er das Recht selbst machte, auch einen Unschuldigen verurtheilen könnte" [2]). Der göttliche Verstand sieht das Nothwendige ein und der göttliche Wille führt vermöge seiner Güte aus dem Vielen, das möglich ist, das Beste zur Wirklichkeit.

In diesem selben Sinne ist ein französischer Aufsatz verfasst, welcher in einer von Leibniz corrigirten Abschrift auf fünf Blättern vorliegt. Es wird darin die Gerechtigkeit aus der Uebereinstimmung der göttlichen Weisheit und Güte abgeleitet. Zu Anfang heisst es:

On convient que tout ce que Dieu veut est bon et juste. Mais on demande s'il est bon et juste par ce

---

1) bei Dutens IV, 3. p. 275 ff., besonders p. 280. vgl. Robert Zimmermann das Rechtsprincip bei Leibniz. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsphilosophie. Wien 1852.

2) Vgl. oben S. 133 f. und S. 247.

que Dieu le veut ou si Dieu le veut par ce qu'il est bon et juste; c'est à dire si la justice ou la bonté est arbitraire, ou si elle consiste dans les verités necessaires et eternelles de la nature des choses, comme les nombres et les proportions.

La premiere opinion a esté suivie par quelques philosophes et par quelques theologiens Romanistes et Reformés; mais les Reformés d'aujourdhuy rejettent ordinairement cette doctrine; comme font aussi tous nos Theologiens et la plus part de ceux de l'Eglise Romaine.

En effet elle détruiroit la justice de Dieu, car pourquoy le louer par ce qu'il agit selon la justice, si la notion de la justice chez luy n'adjoute rien à celle de l'action? Et de dire, stat pro ratione voluntas, ma volonté me tient lieu de raison, c'est proprement la devise d'un tyran. De plus cette opinion ne discerneroit point assés Dieu et le diable. Car si le diable c'est à dire une puissance intelligente invisible fort grande et fort mal faisante estoit le maistre du monde, ce Diable ou ce Dieu ne laisseroit pas d'estre mechant, bien qu'il faudroit l'honnorer par force, comme quelques peuples honorent de tels dieux imaginaires, dans l'opinion de les porter par là a faire moins de mal.

C'est pourquoy certaines personnes, trop addonnées au droit absolu de Dieu, qui ont crû qu'il pouvoit condamner justement les innocens et memes que cela arrivoit peut estre, ont fait du tort aux attributs, qui rendent Dieu aimable, et ayant détruit l'amour de Dieu, ils n'en ont laissé que la crainte. En effet ceux qui croyent (par exemple) que les enfans morts sans baptême sont plongés dans les flammes eternelles, doivent avoir une tres foible idée de la

bonté et de la justice de Dieu et blessent sans y penser ce qu'il y a de plus essentiel dans la religion.

La Sainte Ecriture nous donne aussi une toute autre idée de cette souueraine substance, en parlant si souuent et si fortement de la bonté de Dieu, et l'introduisant comme une personne qui se justifie contre les plaintes. Et dans l'Histoire de la Creation du monde l'Ecriture dit que Dieu considera ce qu'il avoit fait, et le trouua bon. C'est à dire il estoit content de son ouurage et avoit raison de l'estre. C'est une maniere de parler humaine, qui semble employée exprés pour marquer que la bonté des actions et productions de Dieu ne depend pas de sa volonté, mais de leur nature; autrement il n'auroit que faire de regarder ce qu'il veut et fait, pour examiner s'il est bon et pour se justifier auprés de soy même en Souuerain sage.

Ainsi Tous nos Theologiens et la plus part de ceux de l'Eglise Romaine, comme aussi les anciens peres de l'Eglise, et les plus sages et plus estimés des philosophes, ont esté pour le second parti, qui veut que la bonté et la justice ont leur raisons independantes de la volonté et de la force.

u. s. w.

Leibniz besteht allenthalben auf diesen Grund des an sich Nothwendigen, welches, gleichsam vor dem Verstande, durch den göttlichen Verstand Erkenntniss und durch den göttlichen Willen Wirklichkeit wird. Mit der eben mitgetheilten Stelle stimmt namentlich der Eingang des *discours metaphysique*, welchen Leibniz im Jahre 1686 durch den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels an Arnauld übersendet[1]), auch im Einzelnen

1) C. L. Grotefend Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld

sehr überein. „Gott hat keinen ausgelassenen Machtwillen, sondern will alles aus Ursach und zum Besten," sagt Leibniz in der schönen deutschen Schrift „von der wahren *Theologia mystica*"[1]).

Auf diesen letzten Grund des Besten sucht Leibniz in dem folgenden Aufsatz, welchen wir aus dem Nachlass unverkürzt herausheben, das Recht und die Gerechtigkeit zurückzuführen. Wir geben ihm die Ueberschrift:

Definitio iustitiae universalis

und setzen zur Gliederung den Abschnitten Zahlen vor.

1. *IUSTITIA est habitus (seu status confirmatus) viri boni.*

Confirmatus inquam, non ut mutari non possit, sed non facile ut possit.

Iustum licitum		*possibile*	
Iniustum illicitum	*est quicquid*	*impossibile*	*est fieri a viro bono.*
Aequum debitum		*necessarium*	
Indifferens		*contingens*	

Sapienter ICti Romani legibus indefinibilia remittunt toties ad arbitrium boni viri, quemadmodum Aristoteles in Ethicis omnia regulis non comprehendenda ad arbitrium prudentis, ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε[2]).

Ius est potentia } *viri boni.*
Obligatio est necessitas }

---

und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels. Hannover 1846. S. 1 f. S. 152.

1) Guhrauer Leibnitz's deutsche Schriften 1838. I. S. 412.

2) Vgl. eth. Nicom. II, 6. p. 1107 a 1.

Huc pertinet sapiens ICti veteris sententia, quae facta laedunt pietatem existimationem verecundiam nostram, et generaliter quae contra bonos mores sunt ea nec facere nos posse credendum est[1]). *Potentia occidendi innocentem locum habet in robusto, non in robusto et simul bono, manibus ei velut superiore quadam vi ligatis.* Er kann nicht übers Herz bringen, *uti significanter Germani loquuntur. Iniustum est quod absurdum est, quod contradictionem implicat fieri a viro bono. Quod ergo Grotius Ius et Obligationem vocat qualitates morales*[2]), *id sic capiendum, esse attributa viri boni in respectu ad agendum patiendumve. Qualitas enim est attributum in respectu ad agendum et patiendum.*

Possibile	*est quicquid*	*potest*	*fieri.*
Impossibile		*non potest*	
Necessarium		*non potest non*	
Contingens		*potest non*	

Omnes ergo modalium complicationes transpositiones oppositiones ab Aristotele[3]) *et Interpretibus demonstratae ad haec nostra*

1) Es ist der Ausspruch des Papinian in digest. XXVIII, 7. 15.

2) Nachdem Hugo Grotius den Ursprung des Rechts auf die Gesellschaft zurückgeführt hat, sagt er de iure belli et pacis I, 1. §. 4.: ab hac iuris definitione diversa est altera, sed ab hac ipsa veniens, quae ad personam refertur: quo sensu ius est qualitas moralis personae competens ad aliquid iuste habendum vel agendum.

3) de interpretatione c. 13. p. 22 a 14.

iuris modalia non inutiliter transferri possunt.

a) *b)* *c)*

2. **VIR BONUS** *est quisquis amat omnes.*

a) *uti persona est, quisquis amat se, seu voluptate ducitur et dolore. Brutis nec voluptas nec dolor, de quo suo loco.*

b) *Caritatis et Iustitiae inseparabilis tractatio. Non Moses aliter, non Christus, non Apostoli, non veteres Christiani iustitiae regulam dedere, nisi in dilectione. Nihil Platonici, nihil Theologi Mystici, nihil omnium gentium partiumque homines Pii celebrant magis, inclamant, urgent, quam Amorem. Ego quoque post tentatas innumerabiles iustitiae rationes in hac tandem conquievi, hanc primam reperi et universalem et reciprocantem.*

c) *Omnes, scilicet personas; nam si quem sublato Deo solum in orbe habitantem omnia evertere, deformare, vastare ponamus, non iniustus erit sed stultus. Omnes vero amaremus omnes, si modo intueremur, si oculos attolleremus ad Harmoniam universalem. Nunc amore nostri occaecati, et vel ambitione aut avaritia furentes, vel luxu torpentes, alios sine animi adversione videmus, agimus in mundo, in maximo coetu, velut soli, instar vermis in homine vivo nati, qui structurae admirabilis rationisque totam machinam animantis ignarus incuriosusve, et tantum sibi natus, nobilissima membra sine delectu consumit. Quotusquisque est quem pertaesum curarum, quem non ad primum*

conspectum aut oderimus aut contemnamus miserabili temeritate praeiudiciorum? Quos ediscimus, ideo tantum exploramus, ut liceat contemnere aut odisse, id est ut rideamus aut deprimamus, vel ad summum, ut utamur, etiam cum ipsorum consumtione, qualis in iumenta nostra benevolentia est; non ut amemus. Ita alter alteri occlusus, caecorum instar capitibus concurrimus, cum late omnibus pateat via, modo invicem aperiremur. Possemus amore mutuo eoque sincero non securi tantum, sed et beati esse, et vere frui commoditate vitae; nunc cruciamur cruciamusque invicem et mutua culpa stultam malitiam alternis incusamus. Caeterum etsi iusti seu boni sit amare omnes, sunt tamen gradus amori. In scelerato simul et inepto humanitas tamen amatur, in simplice probitas, in nebulone ingenium, in omnium pessimo saltem materia boni. Est enim connexus amori summus conatus quaerendi bonum amati; cuius ergo bonum quaeri potest, is amari potest; quisquis potest, debet. Sufficit ergo ad amorem etiam pessimi capacitas boni. Sed in casu concursus cedere deteriori debet. Quia emendationes multiplicationis potius quam additionis naturam habent, plus ergo boni addit emendatio meliori quam deteriori, etiam caeteris paribus. Quia si duo numeri per eundem multiplicentur, factus a maiore plus addit multiplicato quam factus a minore. Bis duo sunt 4, bis 3 sunt 6. Multiplicatio ergo per binarium ad 2 addit 2, ad 3 addit 3. Quanto

quis plus habet, tanto plus multiplicatione lucratur. Emendationes autem multiplicationis naturam habere alibi ostendetur.

3. *AMAMUS eum cuius felicitate delectamur. Appetitus unionis non est amor.* Lieben das man vor liebe fressen möchte. *Uti vulgo dicimus cibos amare, quorum sensu delectamur. Ita enim etiam lupus dicendus est agnum amare. Amor ergo venereus toto genere differt a vero. Caeterum ex hac definitione multa praeclara theoremata maximi in theologia et re morali momenti demonstrari possunt.*

4. *IS QUI* [1]) *seu PERSONA est cuius aliqua voluntas est. Seu cuius datur cogitatio, affectus, voluptas, dolor.*

In Brutis non est voluptas et dolor, non sensus, nedum ratio. Nam quemadmodum Vita id est motus spontaneus varius non est in plantis brutisque nisi simulate; putamus enim sponte moveri, quia motores non videmus: ita sensus quoque id est actio in passionem suam. Externa sensus sunt in bruto, repraesentatio scilicet et actio regularis. Omne enim sentiens tum repraesentat obiectum instar speculi, tum regulariter agit ordinateque ad finem instar horologii. Si quis speculum nunc primum videret sine doctore, credo cognitionem in eo quandam sibi imaginaretur; (quemadmodum Indi

1) Is qui nimmt das eum cuius felicitate delectamur (in 3) auf.

literas Hispanorum internuncias sapientes et arcani participes arbitrabantur) si horologium, voluntatem. Si est in brutis voluptas et dolor, certissime demonstrabo esse et rationem, sed qualis primum infantium est, experientia non excitatam, suo tempore se exserturam. Nam etsi omnes homines muti surdique essent, gestibus tamen invento communicatoque naturam quandam usu, loquerentur. Denique innoxias bestias quam misere torquemus; si quis in illis sensus, inexcusabili crudelitate. Dantur vero et personae civiles, ut collegia, quia habent voluntatem, eam nimirum quam membra componentia seu personae naturales pro persona omnium in casu dissensus haberi voluere, sive ex numero sive quod difficillimum, rationum pondere sive sorte aliisve modis determinetur. Unde Personae imperfectae sunt ea Corpora, in quibus ipsa constitutionis vi res exitum aliquando habere non potest, ac proinde iure dissolvi corpus. Qualia sunt in quibus unanimia, quae vocant, exiguntur, aut amicabiles illae compositiones pro sacra ancora habentur.

Voluntas est conatus cogitantis.

Conatus est initium actionis.

Cogitatio est actio in se ipsum.

Quicquid agit in se ipsum, eius aliqua memoria est (meminimus enim cum nos sensisse sentimus), ac proinde perceptio harmoniae aut anarmoniae seu voluptatis et doloris, comparato sensu vetere et novo. Opinio quoque seu inde collecta exspectatio sensus

futuri atque hinc demum conatus agendi seu voluntas.

Actio eius est cuius mutatio causa mutationis.

Mutatio est initium unius et finis alterius.

Etiam in Deo mutatio est, quia actio, sed qualis quantitas in angulo aliisque non-extensis. De quo suo loco.

Causa est inferens natura prius illato.

Dantur inferentia illatis posteriora. Nam effectus saepe infert causam. Quando dico: Si A est, etiam B est, A est Inferens, B Illatum.

Natura prius est licet non tempore, quicquid ante alterum clare cogitari potest, non alterum ante ipsum.

Quemadmodum Tempore prius est quicquid ante alterum sentiri potest, non alterum ante ipsum. Natura prius est essentia, tempore existentia. Cogitatione essentiam, sensu existentiam metimur. Ita efficiens est tempore prius effecto, sed actio non est nisi natura prior passione.

5. *FELICITAS est status personae optimus.*

Cum autem detur bonorum progressus in infinitum, consequens est statum optimum consistere in non impedito ad ulteriora semper bona progressu. Quies in appetendo seu status in quo nihil optes non quies est sed torpor: ne sentit quidem bonum suum qui non saltem optat continuationem. Caeterum felicitatem consistere in exquisitissimo bonorum suorum sensu seu optima opinione de se ipso, ostendemus suo loco.

Status est aggregatum accidentium.

Uti forma est aggregatum affectionum.

Accidens hoc loco est attributum contingens.

Uti affectio attributum necessarium.

Attributum est praedicatum aliud quam nomen.

Ita nomen hominis est homo, praedicatum rationalis.

Nomen est praedicatum rei primum.

Subiectum est aliis praedicatis. Ipsius vero subiectum est vel definitio rei vel pronomen hoc accedente reali demonstratione. In eum autem finem adhibitum est, ut in posterum etiam sine definitionis prolixae aut difficilis demonstrationis molestia res nosceretur. Est ergo a noscendo.

Optimum est maxime bonum.

BONUM est quicquid appetitur a pernoscente.

Bonum scilicet appetenti. Et hoc discrimen est boni veri et apparentis. Ignoti nulla cupido, recte cogniti nulla improbanda cupido; omnis malitia ab errore.

APPETERE est frui velle.

Voluntas quid? vide supra.

Frui est sentire bonum praesens.

Sentire seu statuere est cogitare cum voluntate.

Seu practice cogitare. Cum cogitationem sequitur voluntas seu conatus. In quo consistit discrimen ab imaginatione simplici seu fictione. Si fingam me in mediis ignibus esse, nullus inde motus sequetur; secus, si sentiam, statuam, persuasus sim, opiner etsi falso; conabor enim exire. Etsi fingendi licentia fieri possit, ut nobis denique ipsi credamus, fictionis obliti, quod tum menda-

cibus accidere solet, tum phantasticis, qui aurei seculi et chimaericae cuiusdam felicitatis suae imaginatione primum scientes prudentesque delectati, reges se et heroes, amadisiacos et orbis domitores somniandi suavitate fingentes, denique turbata ratione etiam se esse credunt. Quae vera causa est plerorumque deliriorum.

PERNOSCERE est nosse quid res agere aut pati possit.

Scilicet tum per se tum cum aliis combinata. Haec vera notitia practica est. Theorema enim est propter problema, scientia propter operationem[1]). *Hinc sequitur neminem posse unius rei esse pernoscentem, nisi idem sit sapientissimus, seu pernoscens universalis. Quod pernoscere, id latinius dicetur intelligere id est intima legere, sed intelligendi vox nunc laxius sumitur pro omni notitia.*

Nosse est vere statuere vel sentire.

Notitia est sententia vera.

6. ***DELECTATIO*** *seu* ***VOLUPTAS*** *est perceptio harmoniae.*

Iucundum est obiectum percipientis voluptatem. Gaudium est voluptas sola mente percepta. Pulchrum est cuius harmonia clare distincteque intelligitur, qualis sola est harmonia quae in figuris numeris et mo-

1) Der Ausdruck erinnert an Baco und Hobbes. Hobbes de corpore. Ed. Amst. 1668 p. 4. Scientia propter potentiam, theorema propter problemata i. e. propter artem construendi, omnis denique speculatio actionis vel operis alicuius gratia instituta est.

tibus percipitur. Ciborum dulcedo id est motus harmonicus non mente a nobis clare distincteque intelligitur, sed lingua exquisite percipitur. Dulce igitur pulchrum, etsi sit, non vocamus; Deum, cogitationem, orationem pulchram dicimus. Populariter pulchrum est, quod visu iucundum est.

Harmonia est diversitas identitate compensata.

Seu harmonicum est uniformiter difforme. Varietas delectat, sed in unitatem reducta, concinna, conciliata. Conformitas delectat, sed nova, mira, inexspectata, ac proinde aut ominosa aut artificiosa, in longe dissitis maxime grata, ubi connexionem nemo suspicaretur. Unde propositiones identicae ineptae, quia obviae et nimis conformes; etiam in versibus rhythmicis, quos vulgo leoninos vocant, eadem praecise terminatio non placet; satis est extrema terminationis redire initio variato. Picturas umbris, cantus dissonantiis ad extremum ad harmoniam reductis distingui constat. Magni momenti haec propositio est, ex qua omnis voluptatis dolorisque, omnium denique affectuum ratio ducitur. Immo quod plus est, haec sola via est occurrendi cavillationibus Atheorum, queis dubiam traxit sententia mentem Curarent superi terras, an nullus inesset Rector et incerto fluerent mortalia casu[1]). Harmonia mundi pro Deo, confusione rerum humanarum pro fortuna perorante, sed qui haec altius scrutantur,

---

1) Verse Claudian's ad Rufinum I, 1 sqq.

ille confusio sexies mille annorum (etsi ne haec quidem careat harmonia sua) aeternitati comparata unius pulsus dissoni instar habere videtur, qui alia dissonantia compensante in consonantiam summae redactus auget admirationem infinita complexi gubernatoris.

Percipere est sentire rem praesentem.

Unde frui est bonum percipere seu praesens sentire. Vide supra.

Der voranstehende Aufsatz folgt einem regressiven Gang, indem er die Definition *iustitia est habitus viri boni* in die zum Grunde liegenden allgemeinen Begriffe auflöst und dadurch in die Principien vertieft.

Indem der *vir bonus* auf die ihn bewegende Liebe zurückgeführt wird, sagt Leibniz (2.), dass Liebe und Gerechtigkeit zusammengehören und er viele Definitionen der Gerechtigkeit versucht habe, bis er bei der gegebenen stehen geblieben sei. Wenn Leibniz in dem *codex iuris gentium diplomaticus*[1]) (1693) die Gerechtigkeit als *caritas sapientis* erklärt oder in einem Briefe an Kestner (1709): *est ergo iustitia perfectio sapientiae conformis, quatenus persona se habet erga bona malaque aliarum personarum*[2]) : so sind diese spätern Bestimmungen in demselben Sinne gehalten. Hingegen in der früh geschriebenen Abhandlung *nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae* (1667) findet sich die Erklärung[3]) *iustum atque iniustum est quicquid publice utile vel damnosum est*, und um diesen Begriff

---

1) Dutens IV, 3. p. 294.
2) Dutens IV, 3. p. 261.
3) Dutens IV, 3. p. 185.

drehen sich mehrere im Nachlass aufbehaltene Bruchstücke. Indem ein Aufsatz von zwei Bogen, welcher *felicitatem generis humani in eo consistere* beginnt und, da er eine Beziehung auf die Vorrede zum Nizolius enthält, nach 1670 geschrieben ist, die Nothwendigkeit von Definitionen in den rationalen Wissenschaften hervorhebt: bietet er verschiedene Definitionen des Gerechten, jedoch nur um sie kurz zu widerlegen, und schliesst dann ähnlich, wie unser Aufsatz sich öffnet: *iustitia habitus amandi alios*. Leibniz sagt dabei, indem er Definitionen versucht und aufgiebt, vorschlägt und verwirft, für seine Bildungsgeschichte bezeichnend: *An iustitia est virtus servans mediocritatem inter duos affectus hominis erga hominem, amorem et odium? hac meditatione mirifice plaudebam ipse mihi puer, cum peripateticae scholae recens concoquere non possem caeteras omnes virtutes affectuum, unam iustitiam rerum moderatricem haberi. Sed haec blanda magis quam solida facile exui, cum apparuit, totam virtutis rationem in eo consistere, ut affectus nihil possint, nisi obedire, atque ita virtutem moralem, quam vocant, non nisi unam esse, esse ut sic dicas dominum spirituum et sanguinis sui, posse incandescere, exsurgere, refrigescere, gaudere, dolere, cum velis et quamdiu et quam vehementer velis, quamquam haec temperatura contrariorum plerumque mixtione contingat* u. s. w. Die in dieser Stelle verworfene Definition, welche Leibniz der Wirkung aristotelischer Betrachtungen zuschreibt, findet sich bei ihm in dem Anfang der *ars combinatoria* (1666) bei Erdmann p. 44: *iustitia (particularis) est virtus servans mediocritatem circa affectus hominis erga hominem, iuvandi et nocendi, seu favorem et odium; regula mediocritatis est: licere eo usque alterum (me) iuvare, quo usque (alteri) tertio non nocetur.*

Es ist für den Gesichtspunkt des Ganzen von Bedeutung, dass Leibniz die Gerechtigkeit, welche er als *habitus viri boni* erklärt, nicht abstract ins Allgemeine aufgehen lässt, sondern an das Urtheil und Verhalten des guten Mannes im Concreten bindet. In der Gerechtigkeit, welche sich im Leben bewegt und daher auf das Einzelne bezieht, wird dadurch das Individuelle gewahrt. In diesem Sinne hat Aristoteles jene von Leibniz angeführte Bestimmung getroffen: *ἔςιν ἄρα ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.* Der Einsichtige beurtheilt die Mitte, inwiefern sie, obwol auf dem Grund des Begriffs, nur nach dem Maass persönlicher Verhältnisse bestimmbar ist.

In der Erklärung *iustitia est habitus viri boni* und in der hinzugefügten Erklärung des *habitus* als *status confirmatus* erkennt man die *ἕξις*, unter welche Aristoteles jede Tugend fasst. Der *habitus* ist in dieser Sphäre das zur andern Natur gewordene Princip freier Handlungen und daher erläutert Leibniz den Begriff, indem er die modalen Verhältnisse (Möglichkeit und Nothwenwendigkeit) darauf anwendet.

Leibniz hat auf diese Unterordnung des Gerechten und Erlaubten unter das Mögliche, des Ungerechten und Unerlaubten unter das Unmögliche, des Billigen und Schuldigen unter das Nothwendige, des Gleichgültigen unter das Zufällige Gewicht gelegt, wie das aus mannigfachen Versuchen der Anwendung, welche in den Bruchstücken vorliegen, hervorgeht. Wie das Nothwendige dem Allgemeinen entspricht und das Mögliche dem Besondern (Particularen), und wie in dem Allgemeinen das Besondere und in dem Nothwendigen das Mögliche mitbegriffen ist: so zeigen sich dieselben Verhältnisse in den analogen Begriffen des Rechts, in dem der Nothwendigkeit

entsprechenden Billigen und Schuldigen und dem der Möglichkeit entsprechenden Gerechten und Erlaubten. Auf diese innern Beziehungen der Begriffe deutet Leibniz hin, indem er auf die Logik des Aristoteles verweist. Der Begriff des Gleichgültigen, dem Zufälligen entsprechend, wird in einem Bruchstück durch das, was unterlassen werden kann (*omissibile*), ausgedrückt. Diese Grundbegriffe sind zwar, wie Leibniz meint, an sich so klar, wie Euklides Axiome, aber auch, wie diese als die festen Grundlagen der Erkenntniss und der letzte Halt der Beweise wichtig. *Nullum est theorema Logicum*, schreibt er in einem Bruchstück, *in doctrina conversionum oppositionum, immo et figurarum modorumque, quod non aliquo theoremate iuridico investiri queat. Modo ut ostendi iusto possibile et quidam, iniusto impossibile et nullus, debito necessarium et omnis, omissibili contingens et quidam non, substituantur.*

Eine Richtung auf das Formale und Logische bekundet sich ebenso in der Erklärung der letzten metaphysischen Bestimmungen (in 4 und 5), wie z. B. von *actio*, *mutatio*, *causa*, *status*, *accidens*, *attributum*. Darin ist namentlich Eins auffallend.

Da die Liebe nach Leibniz die Freude an fremder Glückseligkeit ist, so bildet die Glückseligkeit (*felicitas*) in dem ganzen Zusammenhang einen der Grundbegriffe. *Felicitas* wird nun definirt *status personae optimus*, aber *status* als *aggregatum accidentium* und *accidens* als *attributum contingens*. Abgesehen davon, dass in dem Aggregat das bindende Ganze verloren zu gehen droht, überrascht es, dass die Glückseligkeit sich in zufällige Zustände auflöst. Indessen wenn die Glückseligkeit in das Gebiet des Freien gehört und überhaupt erreicht und auch nicht erreicht werden kann, so musste in dieser Beziehung Leibniz die Bestimmung des *contingens*, was

sein und auch nicht sein kann, *quod potest non esse*, wählen.

Wenn man in dem Aufsatz auf die historisch vorgebildeten philosophischen Elemente sieht, so fusst der Grundgedanke (in 1), der das Maass des Begriffs in dem *vir bonus* nimmt, auf römische Rechtslehrer und auf Aristoteles; die Erklärung des *vir bonus* (in 3) hat eine platonische oder christliche Richtung; die Erläuterung von *persona* (in 4) zeigt eine Hinneigung zu einer cartesischen Vorstellung; der Abschluss endlich in der Harmonie (in 6), obwol die Erklärung an Philolaus und die Neu-Platoniker, an Cusanus und Giordano Bruno erinnert, weist auf eine bleibende Grundbestimmung Leibnizens hin.

Es ist kaum zu zweifeln, dass es eine cartesische Anschauung ist, wenn es (in 4) heisst: *In brutis non est voluptas et dolor, non sensus, nedum ratio.* Cartesius macht die Thiere zu Maschinen und selbst der Vergleich mit der Uhr, dessen sich Leibniz bedient, kommt in Cartesius vor[1]). Die an andern Stellen von Leibniz ausgesprochene Ansicht ist davon verschieden, z. B. in der Schrift von 1710 *commentatio de anima brutorum.* Es heisst darin unter Anderm: *vero simile est brutis etiam perceptionem inesse; immo praesumuntur bruta perceptione praedita, donec contrarium probetur* und weiter *perceptio nihil aliud est, quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna*[2]). Schon in dem Aufsatz *notata circa vitam et doctrinam Cartesii*, welchen Leibniz 1693 in eine Sammlung des Christian Thomasius einrückte, setzte er es unter das Anstössige im Cartesius: *porro brutis sensum negat;*

---

1) Cartesius de methodo p. 34 sq. edit. Amst. epist. I, 54, 67. II, 2.

2) In Erdmann's Ausgabe S. 464.

fictorum potius quam verorum animalium genesin explicat [1]). Hiernach fällt die Abfassung dieses Bruchstücks vor die scharf ausgeprägte Monadenlehre und sie fällt ebenso nach jener Zeit, welche Leibniz, wie wir anführten (S. 276), als die peripatetische bezeichnete. Denn eine solche Ansicht, welche die Thiere der Empfindung beraubt, ist dem Aristoteles fremd. Durch die Vergleichung des ersten Briefes an Arnauld vom Jahre 1671, in welchem Leibniz seine damaligen wissenschaftlichen Entwürfe kurz bezeichnet, rückt man der Bestimmung der Zeit näher. Leibniz gedenkt darin auch seiner Pläne für das Naturrecht. Die dort mitgetheilten Anführungen stimmen fast wörtlich mit unserm Bruchstück überein. Es ist dabei besonders auch die Stelle merkwürdig, in welcher Leibniz für den Begriff des *iuvare*, wie in dem vorliegenden Bruchstück (in 2) für das *emendare*, das Verhältniss der Multiplication geltend macht [2]). Es kann kaum anders sein, als dass Leibniz

---

1) Historia sapientiae et stultitiae 1693 tom. II, p. 121. Diese anerkennende und doch scharf scheidende Beurtheilung des Cartesius ist wieder abgedruckt von Chr. Kortholt epp. III, p. 388 sqq., aber, obwol an sich und für die Kenntniss von Leibniz sehr wichtig, in Erdmann's Ausgabe nicht aufgenommen.

2) In der angeführten Ausgabe von C. L. Grotefend S. 143 f. Nachdem Leibniz von zusammenfassenden Arbeiten über das römische Recht gesprochen, fährt er fort: praeter haec, inquam, elementa iuris naturalis brevi libello complecti cogito, quibus omnia ex solis definitionibus demonstrentur. Virum bonum enim seu iustum definio qui amat omnes; amorem voluptatem ex felicitate aliena, dolorem ex infelicitate aliena; felicitatem voluptatem sine dolore; voluptatem sensum harmoniae; dolorem sensum inconcinnitatis; sensum cogitationem cum voluntate seu conatu agendi; harmoniam diversitatem identitate compensatam. Utique enim delectat nos varietas

damals diesen Aufsatz schon vor sich hatte. Wenn man hinzunimmt, dass ein verwandtes Bruchstück schon die Vorrede zum Nizolius (1670) anführt (s. oben S. 276): so mag nach diesen Spuren unsere *definitio iustitiae universalis* etwa dem Jahr 1671 angehören.

War nun damals Leibniz nach Maassgabe jener Vorstellung von der Thierseele Cartesianer?

Im Jahre 1666 war er, wie wir zeigten (S. 276) nach seinem eigenen Ausdruck *scholae Peripateticae recens.* Schon 1667 widerspricht er dem Grundsatz der cartesischen Erkenntnisslehre [1]). Im Jahre 1669 in dem Briefe an Jacob Thomasius hebt er, „weit entfernt, Cartesianer zu sein", vielmehr die Bedeutung der aristotelischen Physik, Metaphysik und Ethik hervor. Im Jahre 1671, in dem ersten Briefe an Arnauld, erklärt er sich gegen die Grundvorstellung des Cartesius, als ob das Wesen des Körpers in der Ausdehnung bestehe. In

---

sed reducta in unitatem. Hinc omnia iuris et aequi theoremata deduco. Licitum enim sit, quod viro bono possibile est. Debitum sit, quod viro bono necessarium est. Hinc apparet, iustum, amantem omnes, tam necessario conari iuvare omnes, etiam cum non potest, quam lapis descendere, etiam cum pendet. — — — — Si plures iuvandi sibi obstent, praeferendum esse, unde sequatur bonum in summa maius; hinc in casu concursus, ceteris paribus, meliorem, id est, publice amantiorem. Nam quod in hunc conferetur, multiplicabitur reflexione in multos, ac proinde hunc iuvando iuvabuntur plures; imo in universum, ceteris paribus, praeferendum, qui iam tum melius habet. Ostendetur enim, iuvare non additionis, sed multiplicationis rationem habere, u. s. w.

1) methodus nova discendae docendaeque iurisprudentiae I, §. 25. bei Dutens IV, 3. p. 174. Quas (regulas) arbitror longe absolutiores esse, quam quatuor illas Cartesianas in prima Philosophia, quarum primaria est, quicquid clare distincteque percipio, illud est verum: Quae infinitis modis fallit.

dieser ganzen Zeit mag sich Leibniz immerhin mit Cartesius beschäftigt haben. Indessen wenn nun das vorliegende Bruchstück, das in seiner Form scharf und bündig, in seinem Plan und Inhalt eigenthümlich und selbstständig und in seinen historischen Elementen vielseitig und mannigfaltig ist, in einem einzelnen Punkte an Cartesius anklingt: so scheint es nur zu bestätigen, was Leibniz selbst sagt (s. oben S. 232): „ich habe den Cartesius erst aufmerksam gelesen, als ich schon den Geist voll eigener Gedanken hatte". In Leibnizens Gedanken hielten von vorn herein Aristoteles und andere Philosophen, mannigfaltige Wisschaften und vor allem Leibniz selbst dem Uebergewicht des Cartesius die Wage.

So mag das mitgetheilte Fragment rechtsphilosophischer Studien, indem es die im vorangehenden Vortrag bezeichneten Grundlinien des Naturrechts nach dem Ursprunge hin näher ausführt, zugleich einen Beitrag zu Leibnizens Bildungsgang geben.

VIII. Leibniz und die philosophische Thätigkeit der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften im vorigen Jahrhundert.

Ein Vortrag, gehalten am Gedächtnisstage Leibnizens, am 1. Juli 1852.

Die Akademie der Wissenschaften hat sich heute, am Geburtstage Leibnizens, versammelt, um das Andenken des Mannes zu feiern, an dessen unsterblichen Namen sich ihr eigener Ursprung anknüpft. Die Kurfürstin Sophie Charlotte, die erste Königin, eine Frau von hohem und grossem Geist, gab zu dem Gedanken einer Societät der Wissenschaften die nächste Gelegenheit, welche Leibniz, der ihrem Vertrauen nahe stand, ergriff. Er entwarf den Plan. König Friederich I. gründete darnach die Akademie und ersah Leibniz zu ihrem ersten Präsidenten.

Ein Tag, der dem Gedächtniss des Stifters gehört, führt wie von selbst in die Geschichte seiner Stiftung. Wenn ein Volk den Ehrentag des Königs feiert, der den Grund zu seiner Bedeutung legte: so besinnt es sich

dabei auf sein eigenes Wesen und kehrt den Blick in seine Geschichte. Denn es sieht in dem grossen König den Hort und Richter seiner Vergangenheit und den Führer seiner Zukunft. Im Kleinen wiederholt sich das Grosse. Es möge uns daher heute gestattet sein, beim Gedächtniss Leibnizens, des ersten Philosophen in der Reihe der deutschen Entwicklung, auf die philosophische Thätigkeit der Akademie im vorigen Jahrhundert einen Blick zu werfen.

Eine litterarische Erscheinung giebt uns dazu eine äussere Veranlassung.

Die Akademie setzt schon anderthalb Jahrhunderte ihre stille Arbeit fort, nach allen Seiten der theoretischen Wissenschaften thätig. Aber bis dahin unternahm es niemand, ihre Geschichte zusammenzufassen und ihr selbst darin den Spiegel vorzuhalten. Die Sache ist schwierig, zumal wenn das Ganze nach allen Seiten dargestellt werden soll. Denn die wissenschaftlichen Arbeiten verzweigen und verschlingen sich auf das Mannigfaltigste in die Geschichte der einzelnen Wissenschaften, hier in die Geschichte der mathematischen Speculation und ihrer Anwendung, dort in die Entdeckungen der beschreibenden und ergründenden Naturwissenschaften, hier in die Erforschung der Sprachen und die Kritik der Geschichte, dort in die Geschichte der philosophischen Systeme. Diese weitläuftige Verflechtung des ausgedehnten Stoffs ist der klaren Ausscheidung und Abrundung des vielseitigen Ganzen hinderlich.

Zwar schreibt die Akademie alljährlich ihre äussere Geschichte und giebt in ihren jährlichen Denkschriften einige hervorragende Proben ihrer ununterbrochenen Thätigkeit. Aber wo sich ein Quartband an den andern reiht, wie in einer langen Kette ein Glied an das andere, da wird es immer schwieriger, in der einförmigen, schwer-

fälligen Reihe den lebendigen gemeinschaftlichen Mittelpunkt herauszufinden. Die Abhandlungen der Akademiker stehen in den Denkschriften zum grossen Theil vereinzelt, oft nur wie Bruchstücke neben einander. Um ihre Bedeutung zu verstehen, muss man sie vielfach aus den litterarischen Beziehungen der Zeit und der Wissenschaften, welchen sie angehören, ergänzen. Bei diesen Schwierigkeiten muss ein Werk doppelt willkommen sein, welches, gelehrt in der Forschung, einsichtig in der Auffassung, lebendig im Ausdruck, auf dem Grunde des Ganzen und Allgemeinen eine wesentliche Richtung unserer Akademie geschichtlich darstellt. Von dieser Art ist die im Jahr 1850 und 1851 zu Paris in zwei Bänden erschienene *histoire philosophique de l'académie de Prusse depuis Leibniz jusqu'à Schelling, particulièrement sous Frédéric le Grand. Par Christian Bartholmess.*

In Deutschland hatte man seit jener Zeit, da ein Mann der deutschen Nation, ein Mann der deutschen Philosophie, wie der kühne charaktervolle Fichte war, den Eingang in die Akademie durch Männer, wie Nikolai und Biester, versperrt gefunden hatte, seit überhaupt die Akademie die Bewegungen des speculativen Gedankens, welche aus der Mitte der philosophischen Facultät in Berlin stammten, still hatte an sich vorübergehen lassen, der philosophischen Seite in der Thätigkeit der Akademie kalt und ungünstig zugesehen. Man hatte darüber vergessen, mit welcher Hochachtung noch Kant, und zwar wiederholt, zuletzt noch im Jahre 1795, das Urtheil der philosophischen Klasse betrachtet hatte. In den deutschen Darstellungen der Geschichte der Philosophie wurden die philosophischen Arbeiten der Akademie kaum oder gar nicht erwähnt. In Frankreich war man umsichtiger. Dort veranlasste schon die Berührung, in

welche durch die Sprache die philosophischen Arbeiten der Akademie mit der französischen Litteratur geriethen, eine grössere Aufmerksamkeit. Villemain widmete in seiner französischen Litteraturgeschichte des 18. Jahrhunderts der Berliner Akademie einen Abschnitt. Cousin handelte von ihr in seiner Geschichte der neuern Philosophie (1816. 1817.) und stellte die Berliner Schule, wie er sie nennt, mit der schottischen in Thomas Reid zusammen, inwiefern sie beide die skeptischen Consequenzen des Empirismus und namentlich Hume's Auffassung des Ich und der Welt als blosser Erscheinung bekämpfen. Herr Christian Bartholmess fasst nun diesen Gegenstand in einem grössern Maassstabe auf. Wenn ein Mann seines Schlages die Arbeiten und die Wirksamkeit der Akademie in die philosophische Entwicklung des vorigen Jahrhunderts als Glied einreiht, so hat das doppelte Bedeutung; denn er ist heimisch in den Problemen der Philosophie und ihrer Geschichte. Seine Arbeit über Giordano Bruno ist eine Frucht vielseitiger Forschung und ein Werk von tieferer Auffassung und darstellender Kunst. Auch er verhehlt das nationale französische Interesse nicht; denn die Berliner Akademie des vorigen Jahrhunderts erscheint ihm von einer Seite als eine französische Kolonie und er sieht sie namentlich als die Akademie des überrheinischen Frankreichs an, wozu die aus Frankreich vertriebenen Calvinisten den Grund gelegt hätten. Aber sein Standpunkt ist höher. Er will die Sache in ihrer eigenen Wichtigkeit, welche durch den Namen Friederichs des Grossen, durch den Namen Leibnizens hinreichend verbürgt sei. Es bewährt sich darin sein freier Blick. Durch die ganze Schrift hindurch zeigt sich seine seltene Kenntniss der deutschen Sprache und Litteratur und derjenigen allgemeinen Zustände, welche in der Geschichte die Eigenthümlichkeit

philosophischer und litterarischer Erscheinungen bedingen. Das Buch äussert schon seine Wirkungen in Frankreich. Da es reich an einzelnen Skizzen ist, die für sich ein Ganzes bilden, wie z. B. die Skizze der wolfischen, der kantischen Philosophie, Friederichs des Grossen in seinem Verhältniss zur Akademie, Friederichs des Grossen in seinem Wesen und Werth als Schriftsteller: so werden solche hervorragende Darstellungen aus ihm in den verschiedensten französischen Zeitungen mitgetheilt. Die französische Akademie hat im August vorigen Jahres dem Werke „als einem für die Sitten erspriesslichen" den grossen Preis zuerkannt. Sie hat in dieser Ehre dasselbe Interesse an deutscher Philosophie bethätigt, das sie in mehreren Preisaufgaben offenbart hat und dem wir darnach das umfassende französische Werk von Willm in Strassburg „Geschichte der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel" verdanken.

Seit langer Zeit erschien kein Buch, das unsere Körperschaft so nahe anging, als das Werk des Herrn Christian Bartholmess, das geeignet ist, durch die geschichtlichen Erinnerungen ihren Gemeingeist und ihre Bestrebungen anzuregen. Unsere Akademie ist dem Verfasser, ihrem correspondirenden Mitgliede, zu dauerndem Danke verpflichtet; und wenn eine wissenschaftliche Körperschaft, wie die unsere, aus dem Schutz und der Förderung, welche sie in wechselnden Zeitläuften während der Regierung von sechs Königen erfahren hat und welche sie dankbar preist, die Hoffnung auf eine längere Zukunft schöpfen darf, als dem Leben einzelner Geschlechter verheissen ist: so wird die bedeutsame Darstellung einer fast 150jährigen Epoche noch spät eine Freude derer sein, welche in kommender Zeit die Arbeit der Frühern aufnehmen und fortsetzen.

Wir nannten Leibniz nach der geschichtlichen Entwicklung den ersten deutschen Philosophen. Es bedarf dies Wort einer Erläuterung.

Wenn man in der Geschichte der Philosophie die Gestaltungen der Systeme vergleicht, so mischt sich in ihrem Charakter auf eigenthümliche Weise das Universelle und Nationale, die allgemeine Richtung auf die Sache und der volksthümliche Impuls in der Weise der Betrachtung. So lange sich die philosophische Anschauung national abschliesst, so lange sie nur im Boden eines Volksgeistes wurzelt und nur auf seinem Grunde verständlich ist: so lange ist sie noch nicht Philosophie im höhern Sinne. Denn die Philosophie unterscheidet sich erst da von abgerissenen Speculationen einer metaphysischen Vertiefung oder einer ethischen Sammlung und findet sich erst da in ihrem eigenen Wesen, wo sie Wissenschaft wird, und als Wissenschaft begreifend und begründend das Nothwendige sucht, das als das Vernünftige durch keine Schranke der Völker, ja in den letzten Enden nicht einmal durch die Schranke der an die Erde gebundenen Menschheit begrenzt ist. In dem Maasse, als in der Philosophie diese universelle Richtung wächst, muss in ihr das ausschliessend nationale Element abnehmen. Wir sehen es in dem grossen Beispiel der griechischen Philosophie. In der ionischen Physiologie und in dem dorischen Pythagoreismus spiegelt sich das Wesen des Stammes, in welchem sie entsprangen oder blühten. In der attischen Philosophie arbeitet derselbe bewegliche vielseitige vereinigende Sinn, der Athens Bildung gross machte. Und in Plato blüht die griechische Philosophie als griechische, wenn sich anders der griechische Geist besonders darin offenbart, dass er alles, was er erfasst, alles, was er ausbildet, in Schönheit kleidet und im Ebenmaass einer ewigen Form ausprägt. In

dieser Richtung war in ihm das Nationale universell, das Griechische ein Grundzug der Menschheit; denn es schien sich darin der Trieb kund zu geben, der aus Einer Quelle, aus der Quelle des Guten, das Wahre zum Schönen und das Schöne zum Wahren treibt. Aber wir sehen auch noch in Plato einen Rückstand, der von diesem künstlerischen Antrieb herrührt und in das reine Wesen der Philosophie nicht aufgeht. Die Metaphysik verhüllt sich bei ihm in den Mythos, der Begriff in das Symbol. Aristoteles streitet gegen diese Vermischung und dadurch, ohne es zu wissen, gegen das letzte griechisch eigenthümliche Element in der Philosophie. Indem er das Volksthümliche abstreift, wird er dergestalt der Philosoph der Menschheit, dass er bald durch das Morgenland und Abendland hindurchgeht und die Cultur ferner Jahrhunderte und solcher Völker beherrscht, welche zu seiner Zeit in der Geschichte noch nicht geboren waren, ja dass er den Islam und die christliche Kirche, indem sie ihn dienstbar zu machen glauben, selbst in seinen Dienst nimmt. Das Philosophische liegt im Universellen; die Nation der Philosophie ist die Menschheit, so weit sie an der gemeinsamen Arbeit der Wissenschaft Theil hat.

Zwar sprechen wir gern von deutscher Philosophie wie von einer eigenthümlichen Begabung unsers Volks und wir machen nicht selten das Recht der deutschen Philosophie geltend, wenn sie in ihrer abstrusen Sprache unübersetzlich und unübertragbar geworden ist, so dass sich die Tiefen ihrer Abgründe nur dem Deutschen aufschliessen können. Aber wir täuschen uns. Die deutsche Philosophie hört da auf Philosophie zu sein, wo sie nur und ausschliesslich deutsch zu sein anfängt. In diesem Sinne bezeichnen wir Leibniz nicht als den ersten deutschen Philosophen.

Aber wenn die Philosophie eine Centralwissenschaft ist, so dass sie die Aufgabe hat, in den besondern Bestrebungen der einzelnen Wissenschaften den gemeinsamen Mittelpunkt zu suchen und zu behaupten, wenn die Philosophie von allen Wissenschaften Probleme überkommt, inwiefern alle, je nach ihrer eigenthümlichen Stellung, stillschweigende Voraussetzungen in sich schliessen, welche sie dem gemeinsamen Gebiete der Principien zur Untersuchung zuweisen: so hat sie in dieser universalen Haltung zu allen einzelnen Wissenschaften ein gleiches Verhältniss. In allen Wissenschaften ohne Ausnahme liegt ein Trieb zur Einheit, der zu ihr überführt und in ihr selbst liegt ein Trieb zur Besonderung, zur Gestaltung in der Mannigfaltigkeit, der sie auf die einzelnen Wissenschaften verweist. In ihr haben alle Wissenschaften an den andern Theil und ihr Leben liegt in dieser Wechselwirkung. Wenn das Universum der Wissenschaften, im Ideal gedacht, ein Organismus sein soll, ein grosser Leib, an welchem die einzelnen Wissenschaften Glieder sind: so sind die Theile um des Ganzen willen und durch das Ganze da und das Ganze um der Theile willen und durch die Theile. Dieser Wechselverkehr darf dadurch keine Einbusse leiden, dass die einzelnen Wissenschaften in sich weiter und selbstständiger werden. Wenn er sich auf der einen Seite wie blind und unbewusst einleitet, je nachdem durch die Noth des Bedürfnisses die eine von der andern Hülfe begehrt: so soll er sich bewusst in der Philosophie ordnen. Diese universelle Stellung macht das Wesen der Philosophie aus. In der Theilung der wissenschaftlichen Arbeit bedürfen wir eines Standorts, von welchem wir die Uebersicht der Einheit gewinnen und gleichsam nach dem Blick des still in allen Wissenschaften aus Einem Geiste bauenden Werkmeisters stre-

ben. Es ist daher ein wissenschaftliches Unrecht, wenn man die Philosophie nur einseitig von Einer Wissenschaft aus ansieht und z. B. von theologischer Seite wieder der beschränkten Vorstellung Vorschub leistet, als sei sie nur erdacht, um dem Unglauben für den Glauben Ersatz zu bieten.

Fragen wir nun in welchem Deutschen die Philosophie zuerst diesen universellen Beruf, der ihr geschichtlich eingeboren ist, erfasste.

Im dreizehnten Jahrhundert hat Albert der Grosse deutschen Fleiss und deutsche Kraft daran gesetzt, um die Welt des Aristoteles in die Welt des Mittelalters einzuarbeiten und durch eine eigenthümliche Verbindung des logischen Aristoteles mit den neuplatonisch christlichen Anschauungen des Dionysius Areopagita den scholastischen Unterbau der Kirche aufzuführen. In dieser blossen Aneignung, in dem äusserlich durch die Kirche gegebenen Zweck erkennen wir noch nicht den deutschen Philosophen in jenem bezeichneten Sinne. Die Scholastik wurde bald dürr und starr, und Luther, der deutsche Theolog, verwarf sie zusammt ihrem Meister Aristoteles, der wie ein Comödiant die christliche Kirche so lange mit der griechischen Larve geäfft habe. Der theoretische Trieb zur Philosophie lag ihm fern; und er beachtete nur ihren Verderb in der Scholastik. Aber Melanchthon, Luthern ergänzend, sah weiter und blickte tiefer. In reinem und freiern Sinne stellte er im Grossen und Ganzen die aristotelische Lehre her, obwol er sie da, wo sie mit der Theologie in Streit zu kommen drohte, eklektisch umbildete. So gingen seine Lehrbücher in die protestantischen Schulen und Universitäten über, ja wegen ihres klaren Geistes und ihrer übersichtlichen Form selbst in katholische Anstalten. Es war hiemit die philosophische Rich-

tung in Deutschland auf fast anderthalb Jahrhunderte gegeben.

Unsere protestantischen Universitäten, die so eigenthümlich in der Geschichte des deutschen Wesens gewirkt haben, verdanken den ersten Geist der freien Forschung wesentlich dem Princip ihrer Theologie. Eine theologische Facultät schrieb z. B. auf ihr Siegel jenen Spruch: Forschet in der Schrift. Die Forschung, frei von willkürlicher Begrenzung, aber gebunden durch das Wesen der Sache, wurde nun auf allen Gebieten der Wissenschaft anerkannt. Aber in die Philosophie selbst, die noch nicht in ihrer universalen Bedeutung erkannt wurde, schlug dies Princip erst später zurück. Sie blieb in der Abhängigkeit von der Theologie, als wäre sie nur ihre Hülfswissenschaft, und die Theologie wachte eifersüchtig auf die Herrschaft ihres Melanchthon. Schon in der Logik galt jede Neuerung für gefährlich. Als sich der philippischen Logik die Logik des Petrus Ramus, eines Franzosen, gegenüberstellte, der allerdings die Logik nicht vertiefte, sondern mehr in die Rhetorik überspielte: sah man darin sogleich grosse Gefahr; und man bekämpfte sie nicht auf wissenschaftlichem Wege, sondern man verbot z. B. in Wittenberg und Leipzig die Ramisterei bei Strafe und setzte sogar in Leipzig einen Ramisten ab. Man klebte wieder am Buchstaben fest. Wenige Erscheinungen deuteten auf andere Auffassungen. Unter ihnen steht der vielseitge Joachim Jungius, der Rector des Hamburger Gymnasiums, obenan, in welchem mathematische Methode und statt des aristotelischen Formalismus aristotelischer Geist der Beobachtung wieder auflebte[1]). In Frankreich hatte Cartesius die Philosophie zuerst mit den übrigen Wissenschaften in jene belebende Be-

---

1) s .G. G. Guhrauer Joachim Jungius und sein Zeitalter. 1850.

rührung gebracht, welche nur ein Geist, wie er, schöpferisch in der Mathematik, forschend auf dem Gebiete der ganzen Natur, einleiten konnte. Daher war Cartesius der erste französische Philosoph. In England hatte Baco von Verulam, Naturforscher und Staatsmann, einen universellern Geist geltend gemacht und war insofern der erste englische Philosoph, der neben Aristoteles durch Hobbes und Locke hindurch noch heute in England wirkt. In Deutschland vollzog Leibniz einen ähnlichen Vorgang. In ihm berührte sich die philosophische Betrachtung mit der erfindenden Kraft der Mathematik, mit der kritischen Arbeit der Geschichte, mit dem Urtheil des Rechtsgelehrten, mit der Contemplation des Theologen. Diese Berührung erregte ihr schaffendes Vermögen und wirkte ihre Befreiung von jenem einseitigen Zwang. Obwol Paracelsus voranging, der den deutschen Geist von der Scholastik hinweg auf die Natur als die Lehrmeisterin hinwies, obwol Jacob Böhm voranging, der im Gegensatz gegen die Schulphilosophie ein Philosophus Teutonicus hiess und aus den Gegensätzen das Leben Gottes und der Welt begreifen wollte: so ist doch erst Leibniz im Sinne der allgemeinen und strengen Wissenschaft der erste deutsche Philosoph.

Es hat sich hie und da in Frankreich das Bestreben geregt, Leibniz durch das Mittelglied des Cartesius in das Bereich der französischen Philosophie hinein zu ziehen. Indessen fehlt der Nachweis, dass Leibniz je Cartesianer war. Vielmehr sprechen die historischen Gründe für das Gegentheil. Leibniz geht nicht von Cartesius, sondern von Jacob Thomasius aus, dem Begründer der Geschichte der Philosophie unter den Deutschen, und durch ihn von verschiedenen geschichtlichen Anziehungspunkten, insbesondere aber von Aristoteles. Das Bedeutende in Leibniz bleibt immer der vielseitige

Contact der philosophischen Fragen mit den besonderen Wissenschaften. In dieser Beziehung hat er in Deutschland niemand vor sich, und ist historisch der erste deutsche Philosoph, mögen immerhin in der Strenge der Ableitung und in der systematischen Durchführung bei ihm Lücken und Mängel sichtbar sein. Jene universelle Anregung bewährt sich auch äusserlich in seinem Schüler Christian Wolf, der den leibnizischen Keim nach allen Seiten des Wissens heraustreibt und wie eine üppige Pflanze so wuchern lässt, dass er seine Kraft verliert.

Bei dieser Bedeutung, welche die Philosophie in Leibniz hatte, könnte es nicht auffallen, wenn er seiner Stiftung, der Societät der Wissenschaften, eine vorwiegende Richtung auf die Philosophie gegeben hätte. Und doch that er selbst zunächst das Gegentheil.

Die Stiftungsurkunde, wahrscheinlich von Leibniz geschrieben, weist die Societät auf drei Zwecke hin, zuerst auf die Studien zur Erhaltung der deutschen Sprache in ihrer anständigen Reinigkeit und dabei auf die ganze deutsche, sonderlich dieser Landen weltliche und Kirchenhistorie, dann auf die Förderung der Wissenschaften durch Beobachtung und Experiment, insbesondere aber auf ihren Nutzen für das gemeine Wesen und ihre Anwendung auf die bürgerliche Wohlfahrt, endlich auf die Beförderung der Missionen unter den entlegenen noch unbekehrten Nationen. Diese drei Gesichtspunkte sollen die Thätigkeit der Societät leiten. Die Mathematik ist nicht erwähnt, doch bildet sich bald eine mathematische Klasse. Aber die philosophische Untersuchung als solche ist wie ausgeschlossen, es sei denn dass der Societät zur Pflicht gemacht wird, von Zeit zu Zeit für einen zusammenfassenden Ueberblick der Wissenschaften zu sorgen.

Eine grosse Seite in Leibnizens Geist fehlte auf diese Weise in der Anlage der Akademie. Der ganze Leibniz war noch nicht darin.

Man hat mit Recht nach dem Grunde gefragt, der einen Leibniz bewog, die Philosophie ausserhalb seiner Gesellschaft der Wissenschaften zu halten. War die Philosophie für die Gesellschaft oder die Gesellschaft für die Philosophie zu gut? Leibniz kannte, wie es scheint, seine Zeit; er suchte den Halt und den Fortbestand seiner theoretischen Schöpfung in praktischen Wurzeln. Dahin weist die Beschäftigung mit der Landesgeschichte, mit der Anwendung der Wissenschaften und Künste auf das bürgerliche Leben, ja mit den Missionen für die im Hintergrunde liegenden wissenschaftlichen Zwecke der Geographie und Linguistik. Leibniz war noch zu scheu, um auf der Wissenschaft für sich zu bestehen. Wahrscheinlich fürchtete er auch, dass ein philosophischer Beruf der Societät zu einem feindlichen Zusammentreffen mit der mächtigen Theologie führen würde. Wollte er den Bestand seiner Stiftung vor Erschütterungen bewahren, so rieth ein kluger Blick in die damaligen Verhältnisse, die Societät der Wissenschaften ausserhalb dieser Gefahr zu stellen. Ueberdies richtete vielleicht Leibniz auch darum den Plan der Akademie auf das Praktische, weil ihm nicht entging, dass für einen praktischen Zweck die Gemeinschaft geistiger Kräfte leichter möglich wird, als für einen rein theoretischen. In demselben Maasse als die Eigenthümlichkeit theoretischer Ansichten wächst, wächst in ihnen eine ausschliessende, abstossende Kraft, welche die Gemeinschaft hindert. Wo der Gedanke, wie in der Philosophie, sich selbst Aufgabe wird, da weicht er immer mehr aus der gemeinsamen Arbeit vereinigter Kräfte in die isolirte Thätigkeit des still in sich schaffenden Geistes. Zwar wirkt die Mittheilung auch im Theo-

retischen belebend und berichtigend; aber der praktische Zweck fordert die Vereinigung der Kräfte und die Hülfe gemeinsamer Mittel viel dringender. So geschah es, dass Leibniz der Philosophie in der Societät der Wissenschaften keine eigene Stelle anwies.

Wir theilen die Geschichte unserer Akademie in drei wesentlich verschiedene Abschnitte. Den ersten bilden ihre Anfänge unter König Friederich I. und die Zeit unter König Friederich Wilhelm I., in welcher sie unter ungünstigen Verhältnissen ausdauerte und es nur ihren praktischen Richtungen verdankte, dass sie fortbestand. Den zweiten bildet die Erneuerung und Belebung durch Friederich den Grossen, seine persönliche Theilnahme an den Arbeiten der Akademie, die Blüthe unter seiner Regierung; die Nachwirkung dieser Zeit läuft, wenn auch einzelne Veränderungen erfolgen, bis in das erste Jahrzehnd dieses Jahrhunderts. Dann beginnt der dritte Abschnitt, der heute ausserhalb unsers Gesichtskreises fällt. Neben der Akademie erhebt sich die Universität mit ihren verwandten Zwecken. Diese neue Gründung sammelt neue geistige Kräfte in Berlin und in der Wechselwirkung beider Anstalten empfängt die Akademie neue Impulse.

In dem ersten der drei bezeichneten Stadien lag die philosophische Richtung der Akademie als solcher fern; wo sie erschien, erschien sie nebenbei, aber als ein solches Element, welches sich da nie ganz ausschliessen lässt, wo es sich um Wissenschaft im hervorragenden Sinne handelt. Der vielseitige Christian Wolf, der Philosoph in Halle, war Mitglied der Akademie, als ihn die Orthodoxie verdächtigte und seine Verbannung aus Preussen durchsetzte. In der Akademie dachten viele, wie er. Aber die Akademie musste schweigen. Es war die Zeit, da sie die Demüthigung erfuhr, dass Paul Gund-

ling, der Gelehrte Friederich Wilhelms I., der von dem König belachte und dem Spott des Hofes Preis gegebene Ceremonienmeister, ihr zum Präsidenten gesetzt war. Gundling hatte, durch seinen Bruder Hieronymus Gundling in Halle bestimmt, dabei geholfen, das Misstrauen des Königs gegen Wolf anzustacheln. Indessen einzelne Mitglieder wirkten indirect für Wolf und für eine gerechtere Untersuchung der Sache. In den Denkschriften der Akademie finden sich doch auch aus dieser Zeit zwei Abhandlungen, welche in die Geschichte der Philosophie einschlagen. Sie betreffen theils die Sekte der Elpistiker, welche für stoisch erklärt wird, theils die Spuren der griechischen Philosophie im Buche der Weisheit. Beide Abhandlungen sind von Jacob Brucker verfasst, dem gelehrten Prediger zu Kaufbeuern, der sich später durch sein umfassendes Werk, die Geschichte der Philosophie, die erste in der neuern Zeit, verdient machte.

Friederich der Grosse begann eine neue Epoche. Als Kronprinz hatte er in Rheinsberg sich in historische und philosophische Studien vertieft und Gelehrte und Dichter angezogen. Aus der anmuthigen Einsamkeit seiner Musse auf den Thron gerufen fasste er sogleich den Beschluss, die Akademie zu erweitern und neu zu beleben. In den Acten der Akademie findet sich aus den ersten Tagen seiner Regierung (vom 11. Juni 1740) eine Cabinetsordre, die mit den Worten schliesst: „Ich werde auch ferner vor obgedachte Societät alle Vorsorge tragen und derselben von Meiner Huld und Protection reelle Marque zu geben nicht ermangeln.“ Diese wirklichen Beweise folgten dem Worte auf dem Fuss. Friederich der Grosse liess durch Jordan, seinen litterarischen Vertrauten, der ihm beim Studium des Philosophen Christian Wolf behülflich gewesen war, mit den bedeutendsten Gelehrten der verschiedensten Länder Beziehungen an-

knüpfen, um sie für die Akademie zu gewinnen. Aber erst nach dem ersten schlesischen Kriege fand er zur Ausführung volle Musse. Die Akademie feierte ihre Erneuerung am 23. Januar 1744, dem Vorabende des königlichen Geburtstages, in einer Versammlung, der alle Prinzen des königlichen Hauses beiwohnten; und Friederich wünschte in einer im Januar 1747 in der Akademie gelesenen Ode dem Vaterlande zu dem Tempel Glück, der dem Dienste der Wahrheit geweiht sei. Die Societät hiess von nun an Akademie. Sie theilte sich nach den neuen Statuten in vier Klassen, in die physikalische, mathematische, philosophische und philologische. Jede Klasse versammelte sich einmal wöchentlich unter einem Director. Die Absichten Friederichs des Grossen waren weiter, als die engern Zwecke, welche die erste Stiftung geleitet hatten. Seine Mittel waren grösser; sein Eifer quoll aus der Wissenschaft selbst.

Friederich der Grosse sah den Fortschritt der Wissenschaften nur in den vereinigten Kräften der Nationen. Er beschränkte die praktischen Zwecke und gab der Wissenschaft als solcher ihr Recht. Ausdrücklich schloss er in den Statuten von 1744 die geoffenbarte Theologie aus und damit auch jene Bestrebungen, welche auf Missionen unter den Heiden hingewiesen hatten. Dagegen errichtete er eine Klasse der speculativen Philosophie und gab darin den Akademien Europa's das erste Beispiel. Es war dies der bezeichnendste Zug in dem Charakter der neuen Akademie, indem darin das sie durchdringende wissenschaftliche Princip der freien Forschung den deutlichsten Ausdruck gefunden hatte. Es handelte sich nicht um dieses oder jenes System, um Plato oder Aristoteles, um Baco oder Cartesius, um Locke oder Leibniz. Die philosophische Betrachtung war in ihrer ganzen Freiheit berechtigt.

Von nun an schien in der Akademie Leibnizens vielseitiger Geist, wenn er in der Idee seines Wesens gedacht wird, nach allen Richtungen vertreten zu sein.

König Friederichs des Zweiten grossartige Auffassung offenbarte sich dadurch, dass er die Förderer und Meister der Wissenschaften von den verschiedensten Enden in Berlin zu vereinigen suchte. Es ist unrichtig, dabei allein seiner Vorliebe für Frankreich zu gedenken. Maupertuis, der erste Präsident der Akademie unter Friederich dem Grossen, war durch seine Gradmessung im Norden Europa's, welche den Streit über die sphäroidische Gestalt der Erde mit entschied, an und für sich berühmt. Euler, der schöpferische Mathematiker, ein geborener Baseler, wurde aus Petersburg berufen. Merian, Sulzer, Bernoulli waren Schweizer, Castillon ein Florentiner, Lambert aus Mühlhausen. Die Wissenschaft ist so wenig ausschliessend national, dass sie vielmehr als ein Erzeugniss der gemeinsamen Cultur ein mächtiges Band der Völker bildet.

Mit dieser universellen Ansicht muss man es entschuldigen, wenn Friederich der Grosse im Sinne derselben das Französische zur Sprache der Akademie machte. In ihr sah er die gemeinsame Sprache der Cultur; in ihr hoffte er eine Wirkung seiner Akademie über die Grenzen des Volkes hinaus, einen Wechselverkehr der Nationen. An die Stelle des Lateinischen, in dessen Gebrauch dieselbe Allgemeinheit der Wissenschaft ein Mittel gesucht hatte, setzte Friederich das lebendigere, weit verbreitete Französisch. Die Akademie nahm auf deutschem Boden das Französische als ihre amtliche Sprache an und leistete dadurch allerdings dem französischen Wesen Vorschub. Die Philosophie hat ein Recht auf die Muttersprache, in der sie sich allein mit ursprünglicher Anschauung ausdrücken kann. Schon

Leibniz hatte die Begabung der deutschen Sprache für den philosophischen Ausdruck erkannt und in einigen Beispielen selbst dargethan. Wo sich die Metaphysik zur Idee erhebt, wo die Ethik selbst in die Tiefe des Gemüths zurückgeht, wo überhaupt auch in der Philosophie jene künstlerische Vollendung erstrebt wird, in welcher der Inhalt die entsprechende Form aus sich erzeugt: da wird dem deutschen Philosophen allein die deutsche Sprache genügen; er wird in ihr eine Klarheit und Würde, eine Kraft und Schönheit erreichen können, welche ihm jede fremde Sprache versagen muss. Solche Betrachtungen lagen fern, als die Akademie französisch zu reden begann. Sie wurde zum Lehn im Französischen nie ebenbürtig, und es war eine gerechte Schadenfreude unter den deutschen Schriftstellern, als ein in die Akademie selbst aufgenommener flüchtiger Franzose Herr von Prémontval im Jahre 1761 seine satirische Schrift herausgab: *préservatif contre la corruption de la langue française en Allemagne.* Es war ein offenbares Missverhältniss, wenn Deutsche, welche, wie z. B. Garve, das Deutsch rein schrieben, entweder ihre deutschen Abhandlungen für die Denkschriften mussten ins Französische übersetzen lassen, oder selbst genöthigt waren, sich in einem gespreizten Französisch zu versuchen. Es war ein Missverhältniss, wenn Sulzer, der Deutsche, französisch schrieb, um seine französischen Abhandlungen später für die Deutschen ins Deutsche zu übersetzen. Es war ein solches Missverhältniss, dass nach Friederichs des Grossen Tode schon seit dem Jahre 1788 deutsche Denkschriften neben den französischen erschienen, bis mit dem Anfang dieses Jahrhunderts diese fremde Sprache mit ihrem erborgten Schein erlosch. Dessenungeachtet darf man sich die Wirkung der Akademie während der Zeit, da sie französisch verhandelte, nicht undeutsch den-

ken. Friederich der Grosse hatte zunächst nur die allgemeine Bedeutung der Akademie im Auge, und that alles, um die Theilnahme des Auslandes herbeizuziehen. In dieser Hinsicht findet sich sogar in den Statuten von 1744 die ausdrückliche Bestimmung, wenn die Abhandlungen eines ausländischen und hiesigen Gelehrten in gleichem Grade der Gründlichkeit und Schönheit stehen, in solchem Falle dem Fremden allemal den Vorzug zu geben (§. 20). Aber er wiederholt in denselben Statuten die Aufgabe der Akademie für vaterländische Geschichte und für die Erhaltung der deutschen Sprache in ihrer anständigen Reinigkeit zu wirken.

Indem Friederich der Grosse für die Akademie nach europäischer Bedeutung strebte, gründete er von selbst ihr Ansehn in Deutschland und eine Wirkung auf die deutsche Wissenschaft. Wir sehen dies namentlich an der Theilnahme, welche die Preisaufgaben der Akademie in Deutschland fanden. Wir sehen als Bewerber die ersten Gelehrten, die grössten Schriftsteller Deutschlands; und ihre deutschen Preisschriften haben zum Theil eine hervorragende Stelle in der deutschen Litteratur gefunden. Herder stellte sich dreimal zum Wettkampf und trug dreimal den Sieg davon [1]). Seiner berühmten Preisschrift über den Ursprung der Sprache ist noch kürzlich unter uns von dem Standpunkt einer umfassendern und eindringendern Sprachforschung ein ehrendes Denkmal gesetzt, indem anerkannt wurde, dass, was ihm an Tiefe der Untersuchung oder Strenge der Gelehrsamkeit abging, sein Genius damals durch sinnvollen Tact und reges Gefühl der Wahrheit ersetzte. Früher (1759) hatte

1) 1771 über den Ursprung der Sprache. 1775 Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiedenen Völkern, da er geblühet. 1780 vom Einfluss der Regierung auf die Wissenschaften und der Wissenschaften auf die Regierung.

schon der vielseitige und scharfblickende Orientalist Johann David Michaelis die Preisaufgabe über den wechselseitigen Einfluss der Meinungen auf die Sprache und der Sprache auf die Meinungen mit einem Erfolg gelöst, der nach dem siebenjährigen Kriege Friederich den Grossen zu dem, wenn auch misslingenden Versuch veranlasste, den grossen Gelehrten, den Stolz Göttingens, als Akademiker nach Berlin zu ziehen. Im Jahr 1751 hatte Kästner, der gelehrte Mathematiker, der witzige Epigrammendichter, die Preisaufgabe über die zufälligen Ereignisse gewonnen. Friederich Heinrich Jacobi erzählt uns aus seiner Jugend [1]), mit welcher Sehnsucht er die Herausgabe der Berliner Preisschriften über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften erwartet habe. Es war im Jahr 1764. Moses Mendelssohn und Immanuel Kant waren durch die Aufgabe gereizt worden, ihren Scharfsinn der wichtigen Frage zuzuwenden. Im Jahr 1768 erschienen bei der Aufgabe über die Gewalt der natürlichen Neigungen Garve und Meiners unter den Bewerbern. Selbst eine Schrift Lessings, die im Jahr 1755 nicht ohne Ironie gegen eine verfehlte Preisaufgabe der Akademie gerichtet war, „Pope ein Metaphysiker“, zeigt wenigstens deutlich, mit welchem aufmerksamen Auge die Akademie im Kreise der deutschen Schriftsteller verfolgt wurde. Sogar in einem unglücklichen Falle hatte sie das Glück, einen nicht unbedeutenden Schriftsteller zu krönen. Friederich der Grosse forderte praktische Fragen und befahl für das Jahr 1780 die Preisaufgabe: ob es nützlich sein könne das Volk zu täuschen. Da zu der Frage hinzugesetzt wurde: aufgegeben auf Befehl des Königs: so strömten von allen Seiten Schriften zur Lösung herbei; es gingen 42 an der

---

1) In dem Gespräch David Hume. Werke II. S. 183.

Zahl ein, theils für, theils wider die Täuschung des Volks. Die Akademie traf die unparteiische Auskunft, indem sie nur die wissenschaftliche Behandlungsweise auf die Wage legte, eine Schrift von beiden Seiten zu krönen. Man belächelte diese salomonische Weisheit. Aber der Verfasser der einen Preisschrift, welche jeder Täuschung des Volks den Krieg erklärte, war der um deutsche Volksbildung später wohl verdiente Rudolf Zacharias Becker.

In dieser umfassenden Betheiligung der deutschen Schriftsteller sehen wir eine Wirkung auf die Nation sich abspiegeln, welche man von der französischen Akademie Friederichs des Grossen kaum erwartet.

Zwei Mal nahm die Akademie in einem Wendepunkt der Entwicklung die bewegenden Fragen der deutschen Philosophie in die Hand, um für ihre Entscheidung den Wettkampf der Kräfte zu reizen. Sie that es im Jahr 1745, da sie die Frage stellte, welches der Werth der Monadologie sei, und im Jahr 1791 zur Zeit der kantischen Bewegung, die damals in hohen Fluten ging, da sie nach den Fortschritten der Metaphysik seit Leibniz und Wolf fragte. Durch jene Frage der leibnizischen Philosophie erregte die Akademie ausser der Preisbewerbung eine Reihe von Schriften und Gegenschriften, und an dem lebhaften Streit nahmen selbst Männer, wie Christian Wolf, für die Lehre und Euler gegen sie Antheil. Die Akademie entschied sich gegen Leibnizens Theorie, da sie eine Schrift von Justi krönte, welche das Schwierige und Hypothetische der Lehre ins Licht gestellt hatte. Der ganze Vorgang diente wesentlich dazu, die wissenschaftliche Meinung in Deutschland mit dieser von Christian Wolf's einflussreicher Schule getragenen Lehre aus einander zu setzen. Bei der bezeichneten Preisaufgabe vom Jahre 1791 wollte Kant selbst,

obwol schon in höherem Alter stehend, seine Sache vor der Akademie führen; aber seine Denkschrift wurde nicht zu rechter Zeit fertig; sie ist später in der Gestalt, wie Kant sie hinterlassen, von Rink herausgegeben. Indessen tummelten sich jüngere Kräfte auf dem Kampfplatz und unter ihnen ragten der eingehende Reinhold und der kühnere Hülsen hervor, nachdem auch Salomon Maimon, der scharfsinnige jüdische Philosoph, die Frage aufgefasst hatte.

In beiden Fällen erregte die Preisfrage der Akademie eine grosse Bewegung in der deutschen Litteratur; in beiden Fällen galten die Bestrebungen der Akademie der deutschen Philosophie.

Ueberhaupt macht man sich von dem französischen Geist in der philosophischen Richtung der Akademie gewöhnlich eine falsche Vorstellung. Vielleicht war es das Charakteristische, dass sich in der Berliner Akademie die Philosophien der fremden Nationen begegneten, die Philosophie Newtons und Leibnizens, Christian Wolf's und Locke's, Gedanken des Helvetius und Adam Smith. Wenn in ihrer Mitte diese entgegengesetzten Auffassungen zum Austrag gebracht wurden, so erfüllte darin die Akademie den Beruf einer universellen Wirksamkeit, den Beruf einer über die Grenzen des Nationalen hinausgehenden Verständigung. Man sieht dies am deutlichsten, wenn man die Männer, welche an den plilosophischen Arbeiten der Akademie Theil hatten, nach ihren Richtungen gruppirt. Die Vertreter der eigentlich französischen Philosophie sind nur ein kleiner Bruchtheil des Ganzen. Die Arbeiten der Akademie standen nicht selten in einem geraden Gegensatz gegen die von Frankreich kommenden Meinungen.

Maupertuis, der Mathematiker, kann nicht für ein Philosoph in der französischen Richtung gelten. Vielleicht

kann man ihn auch nach der philosophischen Seite hin als Schüler Newtons bezeichnen. Man kann Newton nicht in demselben allgemeinen Sinne eine Philosophie zuschreiben, wie Leibniz. Aber die Quaestionen, welche Newton der Optik hinzugefügt hat, enthalten die allgemeinen Principien seiner Naturbetrachtung und sie sind so gefasst, dass sie entwickelt und angewandt auf der einen Seite in wesentlichen Beziehungen, z. B. in der Bestimmung des Raumes, der Materie, der Lehre Leibnizens, namentlich der Theorie der Monaden, entgegentreten mussten, aber auf der andern Seite mit den materialistischen Voraussetzungen der französischen Philosophie und ihren traurigen Consequenzen unverträglich waren. Das Princip der kleinsten Thätigkeit (*le principe de la moindre action*), das Maupertuis in seiner Kosmologie und in einer Denkschrift der Akademie geltend machte und von der Mathematik und Mechanik auf die Physik und Theologie dergestalt übertrug, dass er in ihm die Oekonomie der göttlichen Weisheit sah, war auf dem Boden newtonscher Naturbetrachtung hervorgewachsen. Der Mathematiker Koenig, ein Leibnizianer, bestritt es in der Akademie und ausser derselben und eignete in einem ärgerlichen Streite, was in dem Princip Richtiges sei, vielmehr Leibniz zu und dessen Principe der Continuität. Euler vertheidigte es noch in seinen Briefen an eine deutsche Prinzessin und zwar in demselben Sinn, wie er in demselben Buche und auch in akademischen Schriften Leibnizens Monadologie und die praestabilirte Harmonie bestritt. Euler richtete im Jahr 1748 seine Denkschrift: Betrachtungen über den Raum und die Zeit, gegen die idealistische Vorstellung Leibnizens, welcher den Raum und die Zeit in ein blosses Phaenomen der vorstellenden Monade verwandelt hatte. In einem ähnlichen Sinne suchte Béguelin, der

Erzieher Königs Friederich Wilhelm II., die Frage vom Raum zu behandeln, indem er eine gewisse Vermittelung zwischen Leibniz und Newton anstrebte. In diesen Richtungen kamen ganz andere Keime zur Entwicklung, als französische Philosophie. Eulers Weltanschauung, deren Grundzüge er in den merkwürdigen Briefen an eine deutsche Prinzessin (eine Nichte Friederichs des Grossen) entwirft, ist ebenso sehr auf die wirkenden Kräfte der Natur als auf die unabhängige Welt des Geistes und die göttliche Vorsehung gerichtet, und steht den damals in Frankreich um sich greifenden leichtfertigen philosophischen Ansichten gerade entgegen.

Von einer andern Seite war Christian Wolf und in ihm Leibnizens Philosophie in der Akademie vertreten. Dahin gehört vor allen der vielschreibende Formey, Professor am College und Historiograph, der gegen Diderot und Rousseau seine fliessende Feder in Bewegung setzte und Wolfs Philosophie lebhaft und gemeinfasslich darstellte, dann der Grosskanzler Des Jariges, der eine Denkschrift gegen Spinoza, insbesondere gegen dessen Begriff von der Ausdehnung und Materie verfasste (1746. 1747), ferner Cochius, Rector des werderschen Gymnasiums, der über die Natur der Neigungen schrieb (1768).

Eine dritte Gruppe philosophischer Richtungen erscheint, wie angezogen von Locke und Leibniz zugleich, so dass sie diese beiden Gegensätze einander nähern. Der umfassende kunstsinnige Sulzer hatte früh Christian Wolf studirt und war sein Anhänger. Aber er verliess dessen Methode und folgte in der Behandlung den Alten und den Engländern. Louis de Beausobre, Sohn des durch seine Geschichte des Manichäismus ausgezeichneten Isaac Beausobre, folgt in seiner metaphysischen Ansicht Leibniz, aber in seinen psycho-

logischen Untersuchungen finden sich auch Beziehungen zu Locke.

Andere sind Eklektiker. An ihrer Spitze steht Merian, der französische Uebersetzer des Plutarch und Hume's und Lamberts. Als auswählende oder ausgleichende Kritiker erscheinen namentlich Béguelin und Jean de Castillon. Vielleicht kann man in diese Gruppe auch die Männer stellen, welche damals in der Akademie für Geschichte der Philosophie thätig waren, wie Heinius, der Rector des Joachimsthalischen Gymnasiums. Auch zählen wir dahin den Genfer Prevost, der Lambert studirte und Adam Smith übersetzte.

So regte sich in der philosophischen Klasse eine mannigfaltige Thätigkeit, von den verschiedensten darin zusammentreffenden Elementen bewegt. In ihr standen die eigentlichen Vertreter des französischen Geistes und Wesens ziemlich fremd und vereinzelt, z. B. ein La Metrie mit seiner Ansicht vom Menschen als einer Pflanze, einer Maschine, oder der Marquis d'Argens mit seiner Philosophie des gesunden Menschenverstandes, von der Voltaire sagte: „er nimmt bisweilen schon seine fünf Sinne für Menschenverstand".

Es ist eins der schönsten Zeichen der philosophischen Regsamkeit in der Akademie, dass die Mitglieder anderer Klassen, Mathematiker, Physiker, Historiker, sich an den philosophischen Fragen lebhaft und thätig betheiligten. Damals nahmen die einzelnen Wissenschaften die Philosophie noch nicht, wie später durch den sich überstürzenden Wechsel der Systeme veranlasst, für eine zudringliche, unberechtigte Betrachtung; sie schlossen noch nicht ihr Gebiet gegen ihre allgemeineren Anregungen ab; vielmehr suchten sie von ihrem Orte aus zur Philosophie vorzudringen und sie mitzubestimmen. Sie fühlten noch das gesunde Wechselverhältniss. Später

sah man nicht selten hervorragende Vertreter einzelner Wissenschaften die Philosophie verneinen, deren bildende Kraft sie, ohne es zu wollen, dennoch in der ihnen vertrauten deutschen Litteratur, in ihrem Lessing und Schiller, in ihrem Herder und Goethe erfuhren. Es geschieht nicht selten, dass man das, was man auf geradem Wege verschmäht, auf Umwegen aufnimmt. Wie in Leibniz, dem Stifter, die besondern Wissenschaften mit der Philosophie Hand in Hand gegangen waren, sich einander erregend und mässigend: so sah man damals in der Akademie eine ähnliche Verwandtschaft, eine ähnliche Berührung. Wegelin, als Historiker thätig, las eine Denkschrift über Philosophie der Geschichte. Neben Maupertuis und Euler nahmen der Mathematiker Achard und Johannes Bernoulli an denjenigen logischen und metaphysischen Fragen Theil, welche die nothwendige Consequenz der mathematischen Speculation sind. Aber vor allen verdient in dieser Beziehung der Mathematiker und Physiker Lambert Dank und Preis. Sein inhaltsvoller Briefwechsel mit Kant, seinem Geistesverwandten, giebt schon allein von dem deutschen Sinn, von der gründlichen nüchternen Richtung seiner philosophischen Bestrebungen ein hinreichendes Zeugniss. Schon ehe er nach Berlin kam, hatte er (1761) seine kosmologischen Briefe über die Einrichtung des Weltbaues geschrieben, in welchen er den Blick in die Unendlichkeit der Welten öffnet und in den unermesslichen Räumen den göttlichen Weltplan anschauet, und im Jahre 1764 sein neues Organon herausgegeben oder „Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein.“ Fast noch in demselben Jahre, da Kant ihm schrieb, dass er endlich zu demjenigen Begriffe gekommen, welchen er nicht besorge jemals ändern zu

dürfen: gab Lambert (1771) seine „Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniss" heraus. Leider erlebte Lambert nicht mehr, dass Kant's Kritik der reinen Vernunft erschien. Ein mathematischer Geist ging durch Lambert's logische und metaphysische Untersuchungen hindurch, indem er sich in der Bestimmung der Grundbegriffe zum Theil an Locke anschloss. In den Denkschriften der Akademie findet sich von ihm eine Abhandlung (1763), welche an das Studium des Longin über das Erhabene anknüpft, betitelt: über einige Abmessungen der intellectuellen Welt. Andere Abhandlungen betreffen die Begriffe der Ordnung, des Maasses, der Symmetrie, besonders in psychologischer Beziehung (1770 fg.).

Endlich darf in der Skizze der philosophischen Thätigkeit während dieses Zeitraums der Akademie Ein Zug nicht fehlen, der belebende Antheil Friederichs des Grossen. Es waren die glänzenden Tage der Akademie, wenn in öffentlichen Sitzungen Darget oder Thiébault die historischen oder philosophischen Denkschriften des Königs las. So wurde z. B. im Jahr 1748 bei der Feier des königlichen Geburtstages seine Lebensbeschreibung des grossen Kurfürsten vorgetragen. Die Darstellung, durch die Strenge des erzählenden Stils, durch politischen Scharfblick, durch charakteristische Vergleichungen ausgezeichnet, machte auf die Versammlung der Prinzen und Generale, der Minister und Gelehrten einen grossen Eindruck, der sich in der nächsten Vossischen Zeitung mit den Worten aussprach, dass die Lebensbeschreibung wol kaum ihres Gleichen habe. Man kannte den Verfasser, aber man nannte ihn nicht. Noch im Jahr 1772 liess der König, als seine Schwester die verwittwete Königin von Schweden in der Akademie zur

Feier seines Geburtstags erschien, seine gegen Rousseau gerichtete Abhandlung über den Nutzen der Wissenschaften und Künste im Staat vortragen. Abhandlungen Friederichs des Grossen waren nicht selten Perlen in den akademischen Denkschriften und gaben ihnen, wenn sie darin zuerst erschienen, grossen Reiz. Die philosophische Richtung Friederichs des Grossen war damals von Leibniz und Wolf, dem Studium seiner Jugend, abgekehrt und den Franzosen zugewandt. Von seiner Abhandlung des Jahres 1770 „über die Eigenliebe als Princip der Moral betrachtet“, sagt er selbst in einem Briefe an Voltaire, dass die Keime zu den Gedanken derselben in den Schriften von Helvetius und d'Alembert liegen. Aber auf den Gang der philosophischen Bestrebungen in der Akademie hatte er wenig Einfluss. Sie folgte ihrer Richtung und so oft auch z. B. Friederich der Grosse über Leibnizens schwangere Monade spottete, es machte niemanden irre, der sonst dieser Lehre anhing. Als der König auf der Universität zu Halle, seiner philosophischen Ansicht entsprechend, das Studium Locke's empfahl und anbefahl, hatte die Sache keinen Erfolg. Der deutsche Geist ging seinen eigenen Weg und Friederich der Grosse liess ihn gewähren; er kannte das alte Sprichwort, das er selbst einmal anführt, *Caesar non est super grammaticos.* Später bestritt sogar der König mit Gedanken der deutschen Philosophie die zerstörenden Consequenzen der französischen, wie in seiner eifrigen Schrift gegen das System der Natur, in der er nun mit Leibniz gegen die blinde Nothwendigkeit die Intelligenz, welche dem Weltall vorstehe, geltend machte. In allem, was Friederich in dieser Schrift über Gott sagt, erkennt man die directe oder indirecte Beschaf-

tigung mit Leibniz. So trat selbst in dem Könige gegen den französischen Einfluss der deutsche Geist wieder hervor.

Indessen für die Akademie lag das Grosse nicht darin, ob der König als Schriftsteller diese oder jene philosophische Richtung verfolgte; das war von geringerem Gewicht; aber darin, dass die Wissenschaft überhaupt und insbesondere die Bestrebungen nach dem letzten Ziel der menschlichen Erkenntniss von dem Bewusstsein der lebendigen theilnehmenden Werthschätzung getragen wurden, welche sie in dem umfassenden Geiste des grossen Königs fanden. Ein solches Verhältniss eines Helden und Staatengründers zu dem stillen Gebiete der Wissenschaft hatte die Welt noch nicht gesehen und wird es nicht zum zweiten Mal sehen. Leibnizens Akademie empfand diese belebende erhöhende Kraft und dankt sie noch heute dem grossen Enkelsohne Sophie Charlottens, der ersten Königin, dem Erben ihres Geistes.

Friederich der Grosse hat einst von Leibniz gesagt: er sei für sich eine ganze Akademie gewesen. Man wird dies Wort umkehren dürfen. Die Akademie, die Leibniz stiftete, wird dahin streben müssen, in ihrem sich immer erneuernden Leben alle Seiten an Leibnizens Geist in reicher Gliederung zu verwirklichen und darzustellen; dann wird sie selbst gleichsam ein unvergänglicher Leibniz sein, in die Weite und in die Tiefe gerichtet, wie Leibniz. Das Zeichen dieser Bestimmung steht sichtbar in diesem Saale. Seine Büste, ein Kopf mit einer Wölbung voll Gedanken, mit einer tief gefurchten Stirn, mit Zügen einer unternehmenden nachhaltigen Kraft, erinnert die Akademie in jeder ihrer Sitzungen an das Vermächtniss seines wissen-

schaftlichen Geistes, an sein Vorbild in gründlicher Forschung und ursprünglicher Erfindung, in umfassender Kenntniss und tiefsinniger Betrachtung. Sein philosophischer Geist war, wie wir sahen, im vorigen Jahrhundert mit der Akademie und möge nimmer von ihr weichen.

IX. Ueber Herbart's Metaphysik und eine neue Auffassung derselben.

Herbart erklärt die Philosophie als Bearbeitung der Begriffe und aus den Hauptarten einer solchen Bearbeitung ergeben sich ihm die Haupttheile der Philosophie. So hat die Logik die Aufgabe, durch Bearbeitung die Begriffe klar und deutlich, hingegen die Metaphysik die Aufgabe, die Begriffe der Erfahrung begreiflich zu machen.

Dies Letzte bedarf einer Erläuterung in Herbart's Sinne.

Die allgemeinen Begriffe, in welche wir nothwendig die Erfahrung der Dinge und unserer selbst fassen, tragen Widersprüche in sich, welche sich nicht denken lassen; es sind gegebene und doch undenkbare Begriffe. Daher entsteht die Aufgabe, die Begriffe nach ihrer besondern Beschaffenheit so zu verändern und zu ergänzen, dass der Widerspruch verschwinde und dadurch die Erfahrung begreiflich werde. Solche Begriffe, welche, obwol gegeben und somit gültig, bei näherer Untersuchung von Widersprüchen durchzogen erscheinen, sind namentlich der Begriff der Veränderung, oder in der anschau-

lichsten Form die Bewegung, das Ding mit mehreren Merkmalen, die Causalität, und auf dem Gebiete der innern Erfahrung der Begriff des Ichs oder eines Subjectes mit vielen Vorstellungen. Jede höhere Skepsis stösst auf diese Widersprüche und bereitet daher die Aufgabe der Metaphysik vor, diese von der Erfahrung unabtrennlichen Begriffe methodisch so umzubilden, dass sie gedacht werden können. So weit die widersprechenden Begriffe in der Erfahrung bleiben, herrscht in ihr der Schein, und das wirkliche Geschehen wird erst erschlossen, indem die Widersprüche weggeschafft werden. Es könnte nichts scheinen, wenn nichts wäre, und jeder Schein ist eine Hindeutung aufs Sein. Jene Begriffe müssen so behandelt und verändert werden, dass sie dem Wesen des Seins genügen und mit ihm verträglich sind. Daher ist der Begriff des Seins das Grundmaass der Metaphysik und alles kommt darauf an, dass der Begriff des Seins, der Realität richtig bestimmt werde.

Das Sein ist nun nach Herbart absolute Position, Setzung schlechthin. In der Empfindung ist die absolute Position vorhanden, ohne dass man es merkt. Im Denken muss sie erst aus der Aufhebung ihres Gegentheils erzeugt werden. Denn das Denken selbst, losgerissen von der Empfindung, setzt nur versuchsweise und mit Vorbehalt der Zurücknahme. Auf diesen Vorbehalt Verzicht leisten heisst im Denken etwas für seiend erklären.

Wenn nun das Sein, fährt Herbart fort, absolute Position ist, Setzung schlechthin und ohne den Vorbehalt, dass es auch nicht sein könne: so muss die Qualität des Seienden so gedacht werden, dass sie dem Begriff der absoluten Setzung angemessen sei. Herbart folgert daraus, dass die Qualität des Seienden nur gesetzt werden könne als schlechthin positiv und affirmativ,

— denn die Verneinung widerspräche der absoluten Setzung, als schlechthin einfach, — denn Vielheit und Gegensatz würde in das Seiende Negation und Relation bringen, als durch Grössenbegriffe schlechthin unbestimmbar und der Quantität unzugänglich, — denn der Begriff der Grösse würde Theile mit sich führen und die Einfachheit aufheben. Indem mit der Grösse nothwendig Stetigkeit und Bewegung vom Begriff des Seienden ausgeschlossen sind, bleibt durch den Begriff der absoluten Setzung unentschieden, wie vieles sei. Die Vielheit des Seienden bleibt von vorn herein offen.

Dieses ist für die Folgerungen Herbarts wichtig. Denn der Widerspruch, um dessen Aufhebung es sich handelt, liegt immer in einem Mehrfachen. Der Widerspruch weist auf eine Vielheit des Seienden hin. Das Mehrfache muss aufgelöst und die Ergänzung gesucht werden, welche versteckt darin liegt. Nach dieser Richtung wird von Herbart namentlich der Grundbegriff der Causalität behandelt. Alles wirkliche Geschehen ist Selbsterhaltung des Realen, ein Bestehen wider eine Negation. Ein solches tritt da ein, wo mehrere Seiende, jedes nach dem Begriff der absoluten Position gesetzt, zusammen sind, so dass sie auf bestimmte Weise wider einander als das bestehen, was sie sind. Die Seienden, in sich einfach, aber einander entgegengesetzt, erhalten sich gegen die Störung der andern und bestimmen dadurch wechselweise die Selbsterhaltung. Sie bringen dadurch den Schein der Veränderung hervor, auf ähnliche Weise, wie in der Mathematik entgegengesetzte Grössen z. B. $+ \gamma$ und $- \gamma$ im Complex sich einander aufheben, obwol sie darin nur ihr eigenes Wesen behaupten.

Jener Begriff des Seienden als einer in sich einfachen grösselosen Bejahung und diese Cosequenz der

Mehrheit des Seienden sind die wesentlichen Stützpunkte in Herbarts Metaphysik.

Daher preist Herbart auf der einen Seite die alten Eleaten[1]), welche zuerst den Begriff des reinen Seins gefasst haben, und weist auf der andern Seite gern auf Leibniz hin[2]), der in seinen Monaden eine Vielheit des Seienden setzte. Herbart geht auf beide zurück. Von den Eleaten erkennt er den reinen Begriff des Seienden an, aber nicht das Seiende als das Eine; von Leibniz erkennt er die Vielheit des Seienden an, aber nicht die Monaden mit mannigfaltigen innern Eigenschaften ausgestattet.

Hiedurch markirt sich die Grundrichtung der herbartischen Metaphysik im Unterschiede von den übrigen Systemen. Sie behauptet das Sein in seiner Identität mit sich selbst als das Ursprüngliche und zwar im Gegensatz gegen diejenigen Systeme, welche eine That, sei sie nun Schöpfung oder Entwicklung, als das Erste zum Grunde legen; und sie behauptet das Seiende in der Vielheit im Gegensatz gegen alle die Systeme, welche auf das Ganze in seiner Einheit gerichtet sind. In diesem Sinne ist neuerdings in Herbarts Schule das letzte Ergebniss der herbartischen Ontologie als ein pluralistischer Realismus bezeichnet worden[3]). Aus diesen Grundzügen erhellt schon, wie Herbart auch in der Metaphysik den constructiven Systemen der deutschen nachkantischen Philosophie das entschiedene Widerspiel hält. Seine analytische Schärfe, seine mathematische Bestimmtheit zogen jeden an, den der hohle Glanz grossartiger Begriffsconstructionen abstiess.

---

1) Einleitung §. 3. §. 116.
2) Metaphysik I. § 79.
3) Drobisch in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1852. S. 25.

Als die im Jahr 1840 von mir herausgegebenen „logischen Untersuchungen“ sich ihren eigenen Weg suchten, mussten sie sich gegen die entgegengesetzten Seiten der herrschenden Betrachtungsweise, in Hegel und Herbart vertreten, abgrenzen. Sie bestrebten sich daher sowol den Schein der ein absolutes Denken zur Schau tragenden dialektischen Methode aufzudecken und ihren innern Widerspruch so wie ihre stillschweigenden der Empirie heimlich abgeborgten Voraussetzungen nachzuweisen, als auch die innern Fehler und Mängel zu bezeichnen, an welchen Herbarts Metaphysik leide. Bei dieser nach zwei Seiten gekehrten Kritik geschah es, dass Hegelianer das anerkannten, was gegen Herbart, Herbartianer das, was darin gegen Hegel gesagt war. Aber während Hegels Schule den Streit aufnahm, schwieg die Schule Herbarts zu den Angriffen. Erst eine neue Bemerkung veranlasste sie spät das Schweigen zu brechen.

Ausser einem Programm von Professor Dr. Hermann Kern in Coburg, 1849 „ein Beitrag zur Rechtfertigung der herbartischen Metaphysik“ erschien 1852 in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik ein Aufsatz von dem ausgezeichneten Vertreter der herbartischen Philosophie, Moritz Wilhelm Drobisch: „über einige Einwürfe Trendelenburg's gegen die herbartische Metaphysik.“ Es wurden darin nicht blos die Grundlagen der herbartischen Metaphysik vertheidigt, sondern auch in einer Weiterführung eine neue Auffassung versucht. Es fragt sich mit welchem Erfolg.

Auf die Ansichten von Drobisch ist um so mehr Gewicht zu legen, als er wissenschaftlichen Einwürfen offen und zugänglich ist und namentlich auch in der zweiten Auflage seiner Logik (1851), fern von blindem

und starren Festhalten, die Kritik der formalen Logik in den logischen Untersuchungen zu einigen Umbildungen benutzt hat.

Es ist im Folgenden die Absicht, in die Grundlagen von Herbarts Metaphysik noch einmal einzugehen und zwar in solcher Weise, dass dabei die Widerlegung der früheren Einwürfe berücksichtigt wird. Wenn in den logischen Untersuchungen die Kritik von den Principien aus hauptsächlich nur den Theil der Metaphysik ins Auge fasste, den Herbart Synechologie überschrieben hat, die Lehre von Raum und Zeit, von der Bewegung, überhaupt von den metaphysischen Voraussetzungen der Mathematik: so dürfen wir an diesem Orte allgemeiner sein und andere Schwierigkeiten nicht unberührt lassen.

Es ist oben gezeigt worden, dass Herbarts Metaphysik in den gegebenen allgemeinen Erfahrungsbegriffen Widersprüche finde und durch die Wegschaffung derselben die Erfahrung begreiflich machen wolle.

Hiernach sollen im Nachstehenden zunächst folgende Punkte dargethan werden, welche wir der Uebersicht wegen im Voraus angeben.

1. Die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche sind keine Widersprüche. Wenn diese Nachweisung gelingt, so fällt damit die ganze eigenthümliche Aufgabe weg, welche Herbart der Metaphysik stellt. Indessen gehen wir in Herbarts Leistungen ein, indem wir sie nach seiner eigenen Absicht messen und wir suchen zu zeigen

2. wären die von Herbart bezeichneten Widersprüche wirklich Widersprüche, so wären sie in seiner Metaphysik nicht gelöst; und

3. wären sie Widersprüche und wären sie gelöst, so blieben andere und grössere ungelöst.

So weit ist der Gang durch Herbarts eigenen Ansatz bestimmt.

Also zuerst: die von Herbart bezeichneten Widersprüche sind keine Widerspüche.

Wo Widersprüche erscheinen, da treffen Bejahung und Verneinung dergestalt in Einem untheilbaren Punkt zusammen, dass ihre Vereinigung im Gedanken unmöglich wird. Der eine Begriff weist den andern ab; und derjenige Begriff von beiden bleibt, der als nothwendig erkannt den andern zurücktreibt. Wenn daher Widersprüche nachgewiesen werden sollen, so kommt es vor allem darauf an, dass Begriffe als solche dargethan sind, welche nicht anders sein können und daher gegen jede Zumuthung dennoch anders zu sein fest bestehen. An der Selbstbehauptung eines Nothwendigen erscheint der Widerspruch, wenn in unserm Gedankenkreise ein Begriff aufstrebt, welcher dies als unveränderlich Erkannte verändern würde. So ist es z. B. in einem indirecten geometrischen Beweise ein Widerspruch, wenn eine Annahme darauf führt, dass in einem rechtwinkligen Dreieck das Quadrat der Hypotenuse grösser oder kleiner sein würde als die Summe der Quadrate der Katheten. In diesem Falle ist der pythagoreische Lehrsatz das Feste, an welchem jedes ihn verneinende Urtheil zerfällt.

Wenn nun Herbart einen Widerspruch in den Erfahrungsbegriffen nachweisen will, so bedarf er eines solchen nothwendigen Satzes, der jede ihn treffende Verneinung abweist und zerfallen lässt. Wir können das als nothwendig erkannte Urtheil, das keine Verneinung seines Inhalts erträgt und an dem daher der Widerspruch ersehen wird, das Maass des Widerspruchs nennen. Herbart bedarf eines solchen, um die Erfahrungsbegriffe eines Widerspruchs zu zeihen und sucht daher als den festen Punkt seiner Beweise, als den Kanon seiner Metaphysik

den Begriff des Seienden zu bestimmen. Wir können das Seiende durch keine Qualität denken, welche seinem Begriff widerspricht. Indem die Empirie auf das Seiende führt, ist die Erklärung des Seienden die rein begriffliche That, gleichsam die speculative und apriorische Basis der herbartischen Metaphysik. Als das durchgehende Maass für das, was in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen denkbar oder nicht denkbar, möglich oder unmöglich sei, darf dieser Begriff sich der Prüfung nicht entziehen. Herbart erklärt das Seiende als die absolute Position und obwol er diesen Ausdruck mehrfach dahin erläutert[1]), dass das Sein gar keine Bestimmung des Dinges sei, sondern blos der Art, wie wir es setzen: so leitet er doch, wie bereits angegeben wurde, aus diesem Begriff her, dass er Negationen und Relationen, und darum Grössenbestimmungen ausschliesse, und für das Seiende Einfachheit fordere. Wenn nun die Erfahrung allenthalben auf das Ding mit mehreren Merkmalen oder im Ich auf das Subject mit mehreren Vorstellungen führt, so denken wir das Seiende, das als einfach postulirt wird, durch eine Qualität, welche das Gegentheil ist. An jener Deduction des Seienden gemessen tragen daher jene Erfahrungsbegriffe einen Widerspruch in sich. Das Seiende wird durch etwas gedacht, wogegen es nach seiner innern Nothwendigkeit Einsage thut. In unsern Erfahrungsbegriffen verletzen wir die absolute Position, welche unverletzlich bleiben muss[2]). Hiernach kommt alles auf die Frage an, ob das Sein richtig erklärt sei und ob die Erklärung jene Folgerungen ergebe.

Definitionen im strengen Sinne giebt es nur von solchen Begriffen, welche auf einen höhern allgemeinen

1) Metaphysik §. 202. vgl. §. 227.
2) Metaphysik §. 205.

sammt dem artbildenden Unterschied zurückgeführt werden können und sie vollenden sich da, wo das Wesen im Werden dargethan wird, wo sie genetisch gefasst werden. Es giebt daher keine wirkliche Definitionen von ursprünglichen, sondern nur von abgeleiteten Begriffen. Die ursprünglichen sind in den Definitionen der abgeleiteten die Stützpunkte, aber sie selbst stützen sich nur auf sich selbst; sie sind nur durch sich selbst klar, ein Merkmal ihrer selbst. Wenn der Begriff des Seienden, wie von vorn herein wahrscheinlich wird, ein solcher ursprünglicher Begriff ist: so kann er nicht definirt werden; wie wollte man auch in dem Seienden ein höheres Allgemeines und einen artbildenden Unterschied auffinden? Statt der eigentlichen Definition ist bei ursprünglichen und ersten Begriffen nur die Angabe abgeleiteter eigenthümlicher Merkmale möglich, die nur ihnen und keinen andern angehören; solche sind indessen nur ihre Folge, nicht ihr Wesen; sie liegen in den Beziehungen und Wirkungen des Ursprünglichen, aber sie sind nicht ein erschöpfender Ausdruck seiner Natur.

So verhält es sich auch mit Herbarts Definition, das Seiende sei absolute Position. Denn diese Erklärung des Seienden kann nicht ohne den Setzenden gedacht werden, der selbst ein Seiendes sein muss; sie setzt daher das zu Erklärende voraus, und beschränkt sich darauf, eine eigenthümliche Beziehung auf das setzende Subject anzugeben. Nur das ist uns, wird hinzugefügt, das Seiende, das wir als nicht aufzuheben anerkennen; weiter bedeute die absolute Position nichts. Herbart nennt sie die „Anerkennung des nicht Aufzuhebenden;“ und erläutert sie durch die Empfindung, der sich unmittelbar ein Seiendes aufdringt, so dass wir es nicht aufheben können und durch das Denken, in welchem durch die erkannte Un-

möglichkeit des Gegentheils die zunächst hypothetische Annahme zu einer absoluten Setzung wird.

Aus diesen Prämissen hat Herbart mehr herausgenommen, als darin liegt. Indem nämlich die Erklärung, welche er vom Seienden giebt, eine rein formale ist, folgert er daraus reale Prädicate des Seienden selbst, wie z. B. die Einfachheit, eine Qualität ohne Verneinung. Indem Herbart die absolute Position nur als eine Beziehung zum setzenden Subject voraussetzt, folgert er aus der Voraussetzung unendlich mehr, Prädicate, welche die Natur des Seienden als solche treffen.

Es ist die alte formale Erklärung des Nothwendigen und nichts weiter, durch welche Herbart seine absolute Position einführt. Ausdrücklich fasst er seine ganze Erörterung in die Worte zusammen: „In der Empfindung ist die absolute Position vorhanden, ohne dass man es merkt. Im Denken muss sie erst erzeugt werden, aus der Aufhebung ihres Gegentheils. Denn das Denken selbst, losgerissen von der Empfindung, setzt nur versuchsweise und mit Vorbehalt der Zurücknahme. Auf diesen Vorbehalt Verzicht leisten heisst etwas für seiend erklären“ [1]).

In den ersten Worten, dass in der Empfindung die absolute Position vorhanden sei, ohne dass man es merke, kann nichts anderes liegen, als die unmittelbare Wirkung eines Seienden auf uns als seiende, so dass durch die empfundene Wirkung im Verkehr mit den Dingen uns die Anerkennung eines Seienden abgenöthigt wird. Wir können es nicht aufheben, nicht los werden; wir müssen es setzen, wenn wir auch nicht wollen. „Es bleibt bei der Setzung, bis der Zweifel hervortritt“ [2]), der jedoch

---

1) Metaphysik §. 204. II. S. 90.
2) Metaphysik §. 201. II. S. 82.

über die Empfindung hinausgeht und schon dem Denken angehört. Insofern ist in der Empfindung absolute Position, „Anerkennung eines nicht Aufzuhebenden."

In der zweiten Bestimmung, dass im Denken die absolute Position durch die Aufhebung ihres Gegentheils erzeugt werde, liegt die Beschreibung des indirecten Beweises vor, der nichts ist als ein Versuch, ob nicht das contradictorische Gegentheil gesetzt werden könne, bis sich dieser Versuch, dieser Vorbehalt *a* zurückzunehmen, wenn Nicht-*a* sein kann, als unmöglich erweist. Die alte Erklärung, das Nothwendige sei das, was sich nicht anders verhalten könne, wie Aristoteles sagt, oder das Nothwendige sei die Unmöglichkeit des Gegentheils, wie Kant sich ausdrückt, oder das Nothwendige sei das nicht-nicht zu Denkende, wie Neuere diese krausere Bezeichnung vorziehen, ist nichts anderes als der zusammengedrängte Ausdruck des indirecten Beweisverfahrens, das als ausschliessende Methode nur negativ ist. Herbart bezeichnet mit der absoluten Position nichts anderes. „Das Sein der Dinge", sagt er [1]), „kommt erst zum Vorschein in ihrem Gegensatz gegen das, was nicht ist, sondern blos gedacht wird. Die Frage muss erst erhoben sein, ob es bei dem Schlechthin-Setzen sein Bewenden haben solle, oder nicht? Schatten, Träume, Täuschungen aller Art enthalten die Zurücknahme eines Setzens, das schon geschehen war; hier beginnt die Frage, ob denn die Dinge auch Träume seien? Wird die Frage verneint, so entsteht aus doppelter Verneinung eine Bejahung; und diese erst giebt den Begriff des Seins." In dieser Erläuterung ist deutlich der indirecte Beweis beschrieben, den unser Denken, wenn wir

1) Metaphysik §. 202. II. S. 85.

zweifeln und den Zweifel besiegen, stillschweigend durchmacht. Die „aus doppelter Verneinung“ d. h. aus der Verneinung der Verneinung sich herstellende Bejahung bildet den Gang und das Wesen des indirecten Beweises.

Indem nun Herbart die absolute Position im Denken lediglich dem negativen Ausdruck der Nothwendigkeit gleich setzt, kann aus ihm nichts Positives folgen. Es ist derselbe Ausdruck, den die formale Logik von der Nothwendigkeit giebt, und daher nach dem Sinne, in welchem Herbart selbst die formale Logik auffasst, ein Ausdruck, in welchem nichts Reales vom Seienden ausgesagt wird.

So verhalten sich die Prämissen für den Grundbegriff, das Seiende sei absolute Position, und weisen ihn in enge und bestimmte Grenzen.

Halten nun die Folgerungen diese Grenzen ein? Zunächst wird gefolgert, die Qualität des Seienden sei gänzlich positiv oder affirmativ ohne Einmischung von Negationen. Diese Lehre ist ein stark Stück. Denn es giebt für sie kein Beispiel in irgend einer Wissenschaft, in welchen immer die Bestimmtheit auch Verneinungen mit sich führt. Folgt sie denn aus der absoluten Position als der Anerkennung des nicht-Aufzuhebenden? Aus dieser nicht; denn es giebt in der Wissenschaft der negativen Nothwendigkeit genug, die als nicht aufzuheben anerkannt werden kann. Es wird in dem Ausdruck der absoluten Position etwas anderes untergeschoben, — nämlich der Sinn, was schlechthin d. h. an sich und völlig ohne Beziehung zu setzen sei, — um die absolute Position, die Anerkennung des nicht Aufzuhebenden, in ein absolut und nur Affirmatives zu verwandeln, da sich die Negation immer auf die Affirmation beziehe, und z. B. Nicht-*a* ohne *a* nicht verständlich sei.

Der dialektische Sprung, der an diesem Punkt leicht über alle logische Hindernisse hinwegsetzt, verräth sich bald, wenn man bei Herbart nachfragt, was ihm ursprünglich, da er die absolute Position erläuterte, das „an sich" bedeutet habe. Herbart bezeichnete mit diesem Ausdruck den Gegensatz gegen das nur Gedachte, das als solches aufgehoben werden kann. „Das Bild ist nur in mir; es ist nichts an sich. Der Gegenstand aber ist an sich." „Die Frage, ob die Materie real sei oder nicht, führt auf gleiche Weise den Sinn mit sich, dass, wenn nicht, die Materie unsere Vorstellung oder für uns eine Erscheinung sei. Im Falle des Gegentheils ist sie an sich." Aus diesem „an sich", das nichts ausdrückt als den Gegensatz gegen das nur Gedachte, also die Unabhängigkeit von unserm Gedanken, macht Herbart stillschweigend und Drobisch ausdrücklich [1]) das „völlig Beziehungslose", also was nicht blos nicht die Eine Beziehung der Abhängigkeit von unserer Vorstellung, sondern überhaupt in sich selbst keine Beziehungen erträgt, keine Relationen und darum keine Negationen. Das „an sich" löste in der Ableitung die Beziehung von der Vorstellung ab und nur in diesem engen Sinne ist es in der Folgerung zuzulassen; aber in der Folgerung erweitert es sich stillschweigend so mächtig, dass es alle und jede Beziehung zu sprengen unternimmt.

An die erste Folgerung wird eine zweite geknüpft, die Qualität des Seienden sei schlechthin einfach; denn sonst komme in die absolute Position wider ihren Begriff Negation und Relation hinein, und an die zweite Folgerung die dritte, die Qualität des Seienden sei allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich, denn das Quantum führe in Theile und Zahl und widerspreche

1) Zeitschrift 1852. XXI. 1. S. 16.

der Einfachheit. Von Neuem ist die absolute Position, die nur den Sinn haben soll, dass gesetzt werden müsse, und daher keine Beschaffenheit von dem aussagt, was gesetzt wird, auf den Grund der ersten Amphibolie in ein völlig Entgegengesetztes verwandelt. Der Begriff des Seienden als absoluter Position (Anerkennung des nicht Aufzuhebenden) war aus dem bekannten Kreise der Empfindung und der Wissenschaft entnommen; und plötzlich ergiebt er ein metaphysisches Resultat, das nirgends etwas Aehnliches hat und sich von keiner Vorstellung vollziehen lässt.

Prämissen und Conclusion, Ableitung und Ergebniss stehen in völligem Missverhältniss. Aus einer formalen Erklärung des Seienden sollen reale Prädicate folgen. Eine Vertheidigung der herbartischen Metaphysik hätte sich auf diesen Punkt, das eigentliche Centrum des Angriffs, werfen müssen; an diesem Punkte entscheidet es sich, ob Herbarts Metaphysik stehe oder falle. Aber Drobisch erörtert ihn gar nicht. Er versichert blos, dass die absolute Position missverstanden sei, indem sie bei Herbart nicht blos die von Seiten des Vorstellenden unbedingte absolute Position sei, sondern die „völlig beziehungslose“, die „vollkommen unbedingte.“ Diese Versicherung ist richtig; aber nur inwiefern die Ableitung und die Anwendung des Begriffs völlig aus einander weichen; und darin beruht gerade das *πρῶτον ψεῦδος*, das Drobisch da liegen lässt, wo es liegt. Er erläutert nur die gemeine Verstandesansicht psychologisch und weist den Ausdruck der *causa sui* von Herbarts Realem zurück. Das Letzte ist von geringem Belang; Herbart hat ihn nicht gewollt, und die Schwierigkeit dieses Begriffs erkannt. Wie nahe indessen der Begriff der *causa sui* und der Begriff des „an sich“ zu Setzenden liegen, indem durch den Ausdruck „an sich“ der Gegenstand, als ob er

einen Punkt, um sich anzulehnen, ausser sich gesucht hätte, vielmehr auf sich selbst zurückgewiesen wird: hat Herbart selbst angedeutet [1]). Einem Gegner kann es nicht schwer fallen, die Consequenz zu ziehen, Herbart habe, indem er viele Reale setzte, die nur auf sich bezogen sind, die *causa sui* multiplicirt. Indem das Reale von keinem andern abhängig ist, wird es von selbst in der Vorstellung nur von sich abhängig, denn es soll eine „vollkommen unbedingte Setzung sein und nicht blos eine durch das Subject nicht bedingte“ [2]). Die Erklärung der *causa sui* bei Spinoza — *cuius natura non potest concipi nisi existens* — steht der absoluten Position, der Setzung ohne Vorbehalt der Zurücknahme, sehr nahe. Doch war der Ausdruck, so viel wir wissen, von uns nicht gebraucht und die Vertheidigung hat die Hauptsache im Stich gelassen und eine Nebensache aufgenommen.

Wir ziehen den Schluss. Es ist klar, dass das Ding mit mehreren Merkmalen, das Ich mit mehreren Vorstellungen mit dem Seienden im Widerspruch stehen, wenn das Seiende einfach und durch Zahl unbestimmbar ist. Es ist aber ebenso klar, dass der Widerspruch nicht besteht, wenn der Begriff des Seienden als das Maass des Widerspruchs falsch bestimmt ist.

Insofern ist der Beweis geführt, dass die von Herbart in den Erfahrungsbegriffen angegebenen Widersprüche keine Widersprüche sind. Der Ansatz der ganzen der Metaphysik gestellten Aufgabe ist von dieser Seite unrichtig.

Ehe wir weiter gehen, mag hier eine allgemeine Bemerkung über Herbarts Verfahren eingeschoben werden,

---

1) Metaphysik §. 203. II. S. 89.
2) Drobisch a. a. O. S. 18.

wenn er erst den Begriff des Seienden für sich bestimmt, und daraus Gesetze für die Qualität heraushoIt, durch welche es gedacht werden kann. In den übrigen Wissenschaften würde ein solcher Gang unzulässig sein. Wo es sich sonst darum handelt, ob ein Gegenstand sei, also ob der Zweifel aufzuheben und der Gegenstand durch jene doppelte Verneinung anzuerkennen sei, da wird es nach den ihm beigelegten Wirkungen, also nach seiner Qualität entschieden, inwiefern diese sich in das erkannte Allgemeine einordnen oder nicht. Der umgekehrte Gang, der speculativ die Qualität aus dem Seienden bestimmt, ist daher an sich gefährlich, er setzt zunächst als getrennt, was sich nicht trennen lässt.

Wir kehren noch einmal zu den Widersprüchen zurück, an welchen die Erfahrungsbegriffe wie an einem innern Schaden leiden sollen.

Im Allgemeinen ist Herbart, um den Widerspruch nachzuweisen, so verfahren, dass er an seinem deducirten Begriff des Seienden die Erfahrungsbegriffe misst, inwiefern sie von dem Seienden etwas aussagen. So führt er z. B. den Begriff des sich verändernden Dinges auf den Widerspruch eines unterbrochenen Daseins zurück[1]). Aber es findet sich bei ihm auch ein anderer Weg, so dass an den Prädicaten selbst, wie z. B. der Bewegung, unmittelbar und ohne erst das Sein, womit es vereinigt werden soll, herbeizuziehen, der Widerspruch erkannt wird. „Als Heraklit", sagt er z. B., „vom allgemeinen Fluss der Dinge und vom Sein und Nicht-Sein redete, war der Stein des Anstosses recht eigentlich auf die Strasse gewälzt"[2]). In demselben Sinne hebt er die merkwürdigen Gründe des Zeno von Elea

1) Metaphysik §. 227.
2) Metaphysik §. 225. II. S. 144.

gegen die Bewegung hervor [1]), und befehdet an und für sich den Begriff des Werdens, da in ihm ein Zeitpunkt das Widersprechende zusammenfasse, nämlich Aufhören und Anfangen, wovon jenes Sein und doch nicht mehr Sein, dieses Sein und doch noch nicht Sein bedeute [2]). Derselbe Widerspruch sei aus dem Begriff der Bewegung nicht wegzubringen. Man könne gar nicht sagen, dass das Bewegte während der Bewegung irgendwo sei, denn es sei und sei auch nicht mehr in der Stelle, aus der es komme, und es sei und sei auch noch nicht in der Stelle, in die es eintrete. In demselben Sinne behandelt Herbart auch das Ich, das sich widerspreche, wenn man frage, wen es sich vorstelle. Das Ich stelle vor Sich d. h. sein Ich d. h. sein Sich vorstellen d. h. sein Sich als sich vorstellend vorstellen u. s. w., so dass eine unendliche Reihe ohne Antwort herauskomme und das Ich zu dem Widerspruch eines Vorstellens ohne Vorgestelltes heraustrete [3]).

Diese Art, den Widerspruch nachzuweisen, ist von dem besonnenern ersten Verfahren verschieden und hat einige Aehnlichkeit mit der tumultuarischen Behandlung des Widerspruchs in der dialektischen Methode des reinen Denkens.

Wir heben aus den angeführten Beispielen zunächst die Bewegung hervor. Sie ist das anschauliche Gegenbild aller Thätigkeit; sie wirkt in aller Veränderung, zumal in aller äussern, wesentlich mit. Der Widerspruch, der in ihr gefunden wird, lässt sich in aller Thätigkeit entdecken, welche, inwiefern sie fortschreitet, an einem und demselben Punkte ist und auch nicht ist. Dass der-

1) Einleitung 1834. §. 117. Metaphysik §. 284 ff.
2) Einleitung §. 103. vgl. §. 117.
3) Einleitung §. 103.

selbe Punkt, sei es äusserlich im Raum, sei es geistig in der Zeit, zugleich bejaht und verneint wird, erscheint als der Widerspruch.

Das Grundgesetz der formalen Logik, das Princip der Identität und der Contradiction, deren abstracte Formel durch: *a* ist *a* und *a* ist nicht Nicht-*a* ausgedrückt wird, ist in diesem Verfahren real angewandt; und es fragt sich mit welchem Rechte.

Es kommt darauf an, den Werth dieses Princips zu bestimmen; und Drobisch hat nicht in Erwägung gezogen, was in dieser Beziehung bereits von uns angegeben ist [1]).

Wenn man den Grundsatz der Einstimmung und des Widerspruchs, *a* ist *a* und *a* ist nicht Nicht-*a*, betrachtet, so ist der erste Satz eine Tautologie, unschädlich, aber unfruchtbar, und die Kraft des Princips liegt in dem zweiten Satze, der das Widersprechende abwehrt. Aus dem Wesen der Verneinung ergeben sich indessen die Grenzen seiner Anwendung. Eine Verneinung ist nirgends das Ursprüngliche, sondern entsteht erst mit der Bestimmtheit einer Bejahung, mit der durch ein Positives gegebenen Begrenzung. Wie ein bekannter Satz jede Determination eine Negation nennt, so ist auch jede Negation in einer Determination gegründet. Der Satz, *a* ist nicht Nicht-*a*, formulirt das Recht der sich gegen jede versuchte Störung behauptenden Bestimmtheit. Hieraus folgt, dass das Princip nur da angewandt werden kann, wo die Bestimmtheit eines Begriffs feststeht; denn es erzeugt nicht, sondern es wehrt nur ab und bewahrt, es erwirbt nicht, sondern behauptet nur das Erworbene, es bringt für sich keine Nothwendigkeit hervor, sondern schützt nur die anerkannte. Ein individuelles *a* muss

1) Logische Untersuchungen II. S. 95 f.

mit seinem Inhalte gesetzt sein, ehe man wissen kann, was das Nicht-*a* ist, das man abzuweisen hat. Das Princip hat nur da Anwendung, wo es schon einen festen Besitzstand giebt.

Gesetzt nun die Bewegung wäre ein Ursprüngliches, wie anderweitig nachgewiesen ist, und zwar die Bedingung alles Erzeugens, so dass durch sie erst das Feste würde und es vor ihr überhaupt nichts, also auch nichts Festes gäbe: so steht sie vor dem Bereich des Princips der Identität und Contradiction. So wenig als z. B. der pythagoreische Lehrsatz auf die ihm vorangehende Lehre der Linien und Winkel kann angewandt werden: so wenig der Grundsatz des Widerspruchs auf die Bewegung, durch die er selbst erst die Gegenstände seiner Anwendung empfängt. Oder was wäre der feste Begriff, das *a*, an welchem sich die Bewegung als ein Nicht-*a* vernichtete? Dasselbe kann nicht zugleich, so lautet etwa der Satz, an demselben Punkte sein und nicht sein. Woher stammen denn die Elemente dieses Satzes, das Zugleich und der Punkt? Ohne verglichene Bewegungen giebt es keine Zeitbestimmung, also auch kein Zugleich. Ohne eine setzende Bewegung giebt es keinen Punkt im Raum. Die Nachweisung dieser einfachen Sätze ist anderswo [1]) gegeben worden, und verstösst nur gegen die geläufige Betrachtung, welche, ohne zu merken, dass Zusammensetzung, nur durch die Bewegung denkbar, eine Art der Bewegung ist, die Bewegung wie mechanisch aus Raum und Zeit zusammensetzt. Wenn nun der Satz, durch welchen der Widerspruch in dem Begriff der Bewegung dargethan werden soll, in seinen eigenen Begriffen die Bewegung voraussetzt: so kommt statt des Widerspruchs vielmehr die in den Begriffen gegenwärtige

1) Logische Untersuchungen Th. I. Abschnitt IV. S. 110 u. ff.

Macht der Bewegung zu Tage. Man darf sich ebenso wenig auf die eleatischen Beweise gegen die Bewegung stützen, denn indem sie die Bewegung als unmöglich bestreiten, werden sie selbst nur durch die Bewegung möglich. Das Mittel, dessen sie sich als Waffe bedienen, ist namentlich Theilung des Raumes und der Zeit ins Unendliche; aber Theilung ist, wenn sie lebendig gedacht wird, nur durch stetige und sich absetzende Bewegung möglich. In dieser angedeuteten Richtung sind die Beweise anderswo einer Kritik unterworfen worden [1]). Diese Abwehr des Widerspruchs von dem Begriff der Bewegung reicht in den Begriff der Veränderung und weiter selbst in den Begriff der Causalität hinein.

Eine allgemeine Bemerkung, welche die Behandlung des Ich trifft, darf an diesem Orte hinzugefügt werden. Seit Heraklit den Krieg d. h. den Kampf der Gegensätze für den Vater der Dinge erklärte, hat die dialektische Betrachtung sich daran geübt und gefreut, die Gegensätze in Widersprüche umzusetzen und dann mit scheinbarem Tiefsinn die Widersprüche zu versöhnen oder in eine höhere Einheit aufzuheben. Für die Abstraction ist nichts leichter, als aus den realen Gegensätzen die Bejahung und Verneinung herauszuheben und als logischen Widerspruch darzustellen, z. B. Subject und Object auf Ich und Nicht-Ich zurückzuführen. Diese Verwandlung der Gegensätze in Widersprüche, der *contrarie* in *contradictorie opposita* stiftet nicht selten da logische Zwietracht, wo auf dem Grunde des Realen und des Allgemeinen, das durch Gegensätze durchgeht, eine Vereinigung möglich ist. Herbart verfährt in der Regel besonnener; doch möchte hie und da die Weise, wie er Widersprüche findet, von diesem Fehler nicht frei sein.

1) Logische Untersuchungen I. S. 179 ff.

So soll sich der Begriff einer Reihe von Ursachen und Wirkungen darum widersprechen, weil darin jedes Glied zugleich leidend und thätig, und also leidend und nicht leidend, thätig und nicht thätig gedacht werde [1]). Bei näherer Untersuchung geht weder der Begriff des Leidenden in den Begriff des Nicht-Thätigen, noch der Begriff des Thätigen in den Begriff des Nicht-Leidenden auf. Beide haben eine gemeinsame reale Basis und leiden und thätig sein sind keineswegs contradictorische Gegentheile. Ferner soll der Begriff des Ichs den Widerspruch in sich tragen, dass darin Subject und Object zugleich identisch und nicht identisch gedacht werden [2]). Die reale Untersuchung hütet sich vor solchen abstracten Reductionen, und findet darin keinen Widerspruch, wenn gelehrt wird, dass Wasser aus Wasserstoff und Sauerstoff, also etwas aus Wasserstoff und Nicht-Wassertoff bestehe. Wenn man auf die Sache und nicht blos auf die Worte geht, sind in solchen Fällen keine Widersprüche da. Die Zurückführung der Gegensätze auf Widersprüche bedient sich eines trügerischen Mittels, der Verwandlung eines bestimmten Begriffs in einen unbestimmten. Ist es recht, dass die entgegengesetzten Schulen, die Schule der mathematischen Betrachtung und die Schule des reinen Denkens sich an diesem Punkte berühren?

Durch das Vorangehende ergiebt sich von Neuem, dass die von Herbart angegebenen Widersprüche keine Widersprüche sind.

Die Bewegung hat für die Anschauung eine ursprüngliche Gewissheit, und Widersprüche erscheinen in ihr nur

---

1) Hartenstein die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik. Leipzig 1836 S. 86 ff. vgl. Herbart Einleitung §. 106.

2) Hartenstein S. 157.

darum, weil der Verstand, der das Ursprüngliche aufnehmen und anerkennen muss, sein Geschäft der Zerlegung und Zusammensetzung in das Ursprüngliche und Unzerlegliche hineinträgt und sich dadurch verwickelt.

Wir haben nachgewiesen, was uns zuerst oblag. Es sind in den Erfahrungsbegriffen die Widersprüche gar nicht da, zu deren Wegschaffung Herbart die Metaphysik anweist.

Sollte indessen die obige Erörterung, an der wir festhalten, noch Zweifel zulassen, so gehen wir weiter und behaupten ohne Rückhalt: wären die Widersprüche da, welche Herbart angiebt, so sind sie von ihm nicht gelöst.

Herbart hat, um die Widersprüche aus den Erfahrungsbegriffen wegzuschaffen, seine Methode der Beziehungen erfunden. Wir wiederholen nicht, was von uns zu ihrer Kritik gesagt ist, da Drobisch mehrere Einwürfe zugiebt und die Ansicht über den Werth der Methode und den Umfang ihrer Anwendung herabstimmt [1]).

Es kommt uns auf das Ergebniss an, um uns die Frage vorlegen zu können, ob nach der Ergänzung durch die Methode die Begriffe, an dem eigenen Maasstab Herbarts gemessen, widerspruchslos geworden seien oder nicht.

Herbart hat von vorn herein bei der Bestimmung des Seienden die Möglichkeit offen gelassen, dass es Vieles sei. Auf ein solches Vieles führt nun der Widerspruch, wenn er gelöst werden soll. Die Realen bleiben sich gleich und erhalten sich selbst — und doch erscheint die Veränderung. Jedes Wesen ist an sich von einfacher Qualität; aber die vielen Qualitäten lassen

1) Drobisch a. a. O. S. 36.

sich vielfach vergleichen, jede mit allen übrigen. In dem Verhältnisse der Qualitäten zu einander tritt dadurch eine Negation hervor. Das wirkliche Geschehen ist nun nichts anders als ein Bestehen wider die Negation; die affirmative Selbsterhaltung ist darin eine Negation der Negation. Gesetzt mit $A = \alpha + \beta + \gamma$ sei zusammen $C = p + q - \beta$, so wird A sich selbst erhalten [1]) und der eigenthümliche Charakter dieser Selbsterhaltung ist in diesem Falle durch das Zusammen von $+\beta$ und $-\beta$ bestimmt. Gesetzt mit $A = \alpha + \beta + \gamma$ wäre B zusammen $= m + n - \gamma$, so würde vielmehr $+\gamma$ und $-\gamma$ durch ihr Zusammen den Charakter der Selbsterhaltung bilden. Alle Mannigfaltigkeit, welche darin liegt, dass A sich entweder gegen B oder gegen C oder gegen D u. s. w. selbst erhält, verschwindet sogleich sammt dem Geschehen selbst, wenn man aufs Seiende, so wie es an sich ist, zurückgeht; denn es ist in allen diesen Fällen A, welches sich erhält, und A, welches erhalten wird. Gesetzt jedoch ein Beobachter stehe auf einem solchen Standpunkte, dass er die einfache Qualität nicht erkennt, wohl aber in die verschiedenen Relationen des A gegen B, C, D u. s. w. selbst verwickelt wird: so bleibt ihm nur das Eigenthümliche der einzelnen Selbsterhaltungen, nicht die beständige Gleichheit ihres Ursprungs und ihres Resultats bemerkbar. Dies ist der Standpunkt des Menschen, dessen verschiedene Empfindungen nichts anders sind als die ver-

1) Herbart gewinnt diese zerlegten Ausdrücke durch die Theorie der zufälligen Ansichten, welche er der Arithmetik, Geometrie und Mechanik entnimmt. Aber es fragt sich, ob diese Analogie bei der einfachen Qualität des Seienden möglich sei. Wir verneinen dies in demselben Sinne, wie Lotze gethan, der diese Schwierigkeit in seinem Aufsatze über Herbarts Ontologie ins Licht gesetzt hat. Zeitschrift für Philosophie etc. 1843. XI. S. 218 ff.

schiedenen Selbsterhaltungen der Seele, die sich selbst nicht sieht und nichts davon weiss, dass sie in allen Empfindungen sich selbst gleich ist; und vollends nichts davon, dass diese ihre Zustände abhängen vom Geschehen in zusammentreffenden Wesen ausser ihr, deren eigene Selbsterhaltungen ihr auf keine Weise bekannt werden können [1]).

In diese Sätze lässt sich Herbarts Ansicht vom wirklichen Geschehen und von der uns unvermeidlichen Entstehung des Scheins mit seinen Widersprüchen zusammenfassen.

Also das wirkliche Geschehen besteht darin, dass die Realen, deren eins unsere Seele ist, sich selbst gleich, gegen die Negation, die sie im Zusammen ($+\beta$ und $-\beta$, $+\gamma$ und $-\gamma$) trifft, sich selbst erhalten. A hat sich nur selbst erhalten und B hat sich nur selbst erhalten, wenn die entgegengesetzte Richtung ihrer Qualität $+\beta$ und $-\beta$ im Zusammen sich aufhebt, und daher der zuschauenden Seele, die wiederum nur sich selbst erhält, eine Veränderung erscheint. Das ist das Wesentliche in Herbarts Erklärung.

Die Realen sind mit verschiedenen Qualitäten begabt, aber jedes mit einer einfachen. Das ist die erste Voraussetzung. Die Qualitäten verhalten sich unter einander, wie entgegengesetzte Grössen, wie + und —. Das ist die zweite Voraussetzung. Indem im Zusammen jedes der Realen wider die Negation besteht, erhält es sich selbst. Darin ist das Zusammen die dritte Voraussetzung.

Die erste Voraussetzung hängt mit der Deduction des Seienden zusammen, die nach unserer obigen Erör-

---

1) Metaphysik §. 232. 236. vgl. §. 302.

terung unhaltbar ist, aber hier einstweilen mag zugegeben werden.

Die zweite Voraussetzung erklärt weder, woher der Begriff der Negation stamme, noch begründet sie die Analogie der positiven und negativen Grösse, welche wenigstens auf dem Gebiete der Mathematik, dem sie entnommen sind, auf Bewegung im Raum und auf Zeit im Ursprung der Zahl führen, und daher ohne Weiteres vom Makel des Widerspruchs nicht rein sind.

Wenn selbst diese Analogie zugegeben wird, so ergiebt die dritte Voraussetzung bei näherer Prüfung deutlich, dass der Widerspruch nicht gelöst noch weggeschafft ist. Es handelt sich dabei um den Begriff des Zusammen. Wir behaupten, dass dieser Begriff ohne die Bewegung nicht zu denken ist und dass insofern in der vermeintlichen Lösung der Widerspruch geblieben ist; denn die Bewegung ist, wie Herbart erklärt hat, gerade das bekannteste sinnliche Bild des Widerspruchs in der Veränderung [1]).

Zunächst sind doch die Realen für sich A, B, C und dann sind sie zusammen, indem sie wider die Negation bestehen. Dazwischen liegt in der Wirklichkeit wie für den vereinigenden Gedanken die Bewegung. Wer entgegengesetzte Grössen addirt $+\beta$ und $-\beta$, hat in der Aufgabe der Addition die zusammenführende Bewegung. Indem wir die Aufmerksamkeit auf den Punkt des Zusammen hinheften, mögen wir der Bewegung vergessen, welche die Vereinzelung des Nicht-zusammen aufhob; aber sie ist dessen ungeachtet eine unumgängliche Bedingung. Der Punkt des Zusammen endet die Richtung einer Bewegung. Mag man noch so abstract reden, als man will, indem man sagt, in dem Zusammen liege keine

1) Metaphysik §. 283. II. S. 297.

Bewegung, die geschehe, sondern nur eine unmittelbare Beziehung, die gesetzt sei: wie ist es denn möglich, dass das A, das an sich gesetzt ist, und das B, das ebenso an sich gesetzt ist, zu der unmittelbaren Beziehung gelangen? Ohne dass sie dazu gelangen, haben sie sie nicht. Wenn Drobisch sagt, die Bewegung gehe nur von dem Uebergange aus dem Nicht-zusammen in das Zusammen, oder aus diesem in jenes, das Zusammen selbst aber führe, der Anschauung zurückgegeben, nicht auf Bewegung, sondern auf Coincidenz: so trifft diese Distinction nur dann zu, wenn es möglich ist, den Moment des Ueberganges, der Bewegung ist, als überflüssig oder falsch zu tilgen und wenn es möglich ist die Coincidenz ohne die Bewegung des Zusammentreffens zu denken. Wir erklären dies an und für sich in den Dingen wie im Denken für unmöglich, und nicht für blos unbequem, wie Drobisch das an sich Unmögliche in das für die Vorstellung Unbequeme hinüber spielt. Wollte man sagen, das Zusammen sei unmittelbar gegeben und ein Nicht-zusammen gehe nicht vorher, so dass kein Uebergang gedacht werde: so verfehlt man das Ziel, das man erreichen will. Denn dem Zuschauer erschiene keine Veränderung, alles bliebe in ewiger Identität[1].

---

1) Drobisch kann die Sache nicht anders auffassen und was er an diesem Orte bestreitet (S. 38), dass das Zusammen den Vorgang der Bewegung als die Bedingung seiner eigenen Möglichkeit in sich trage, hat er in demselben Aufsatz (S. 20) unbefangen anerkannt, wenn er sagt: „Herbart unternimmt die Entscheidung von Kants Antinomien, weist auf das zufällige Zusammentreffen der ursprünglich isolirten, aber sich bewegenden Realen hin, aus dem wenigstens eine blos mechanische Welt habe entstehen können.“ Der Widerspruch zwischen dieser Zusammenfassung der metaphysischen Grundansicht und jener Behauptung [illegible] von

Das Zusammen kann nicht ursprünglich, sondern nur als Endpunkt einer Richtung und Bewegung gedacht werden, in ähnlichem Sinne, wie es keinen Berührungspunkt der Tangente am Kreise giebt, ohne die Richtung, also die Bewegung der Tangente. Die Bewegung, welche nach Herbart nur unter den Begriff des scheinbaren Geschehens fallen soll, schiebt sich doch im wirklichen Geschehen unter. Da nun bei Herbart die Lösung der metaphysischen Probleme fast sammt und sonders in ein Zusammen oder Nicht-zusammen ausläuft, wie davon das wirkliche Geschehen ein Beispiel statt aller ist und die Psychologie deren viele bietet: so bleibt der Widerspruch, der gelöst werden sollte, mitten in der Lösung; denn die Bewegung ist nicht herausgeschafft. Das Zusammen verdeckt sie, aber verräth sie dem, der es anschaulich denkt.

Wir betrachten noch von einer andern Seite das wirkliche Geschehen als ein Bestehen wider eine Negation. $A = \alpha + \beta + \gamma$, $B = m + n - \gamma$; im Zusammen von A und B erscheint nur $\alpha + \beta + m + n$. In diesem Vorgang erhält sich A gegen B; es bleibt sich selbst gleich; dadurch ist die Identität mit sich gewahrt, deren Verletzung den Widerspruch erzeugt. Also $+\gamma$ und $-\gamma$ thäte nichts, wenn in der gegenseitigen Selbsterhaltung

---

jeder Bewegung geschiedenen Zusammen aus eigener unmittelbarer Macht lässt sich nur daraus erklären, dass dort der Verf. das Ganze beschrieb, hier dagegen einen Punkt willkürlich vereinzelte, als ob er für sich bestände. Der Kritik kommt es, wie sich von selbst versteht, auf das Ganze und den vollen Zusammenhang an, und nicht auf das leichte Kunststück der Abstraction, sich auf ein Pünktchen zu steifen, als wäre das andere nicht da, das ihm erst Bedeutung giebt. Es liegt darin nur die Täuschung der sich fixirenden Aufmerksamkeit.

das eine das andere aufhebt? Die Selbsterhaltung, das Bestehen ist ohne ein Thun nicht zu denken, das sich gegen ein Leiden wehrt. Herbart sieht es in der Reihe der Ursachen und Wirkungen als einen Widerspruch an, dass jedes Glied als thätig und leidend gedacht wird. In diesem Bestehen wider die Negation ist es nicht anders, es sei denn, dass man eine Formel an die Stelle des wirklichen Gedankens setzt. Oder übte z. B. in der Empfindung die Seele eine Selbsterhaltung ohne ein Leiden und Thun, ein Empfangen und Gegenstreben? Insofern ist in der Lösung derselbe Widerspruch wieder da, den Herbart an einem andern Orte wegschaffen wollte.

Will man sich ferner überzeugen, dass Herbart, indem er die Widersprüche wegschafft, den Widerspruch — nur in allgemeinerer Form — in der Hand behält: so muss man in die Synechologie eingehen, die Lehre vom Stetigen d. h. von Raum und Zeit und der Bewegung. Wir wiederholen nicht, was wir in den logischen Untersuchungen [1]) weitläuftig ausgeführt haben, zumal die beiden angezogenen Aufsätze auf die Kritik der Synechologie nichts entgegnet oder sich der Entgegnung enthalten haben.

Herbart hat zunächst im Gegensatz gegen den gemeinen empirischen einen intelligibeln Raum erfunden, der dadurch entsteht, dass das unräumliche Reale, das, jeder Grössenbestimmung entzogen, nur Gegenstand des Gedankens ist, im Zusammen oder Nicht-zusammen gedacht wird. Es ist indessen von uns nachgewiesen worden, dass der intelligibele Raum dem empirischen nicht vorgebildet, sondern nachgebildet ist, und dass die starre

1) Bd. 1. S. 153—179.

Linie, welche Herbart dem intelligibeln Raum zum Grunde legt, unter andern Schwierigkeiten an dem Gebrechen leidet, dass sie, die von der Bewegung nichts wissen will, nur durch die Bewegung, die doch den Widerspruch in sich hat, zu Stande kommt. Es ist nachgewiesen worden, dass nur die Willkür der Betrachtung die starre Linie als das Ursprüngliche vorangestellt und die hervorbringende Bewegung, ohne welche sie nicht wird, zurückgedrängt hat. Es ist der Widerspruch hervorgehoben, der darin liegt, dass das „reine Aneinander", das Herbart unräumlich construirt, einer Theilung unterworfen und nun von einem Bruchtheil des reinen Aneinander gesprochen wird. Es ist überhaupt gezeigt worden, wie ungenügend der von Herbart aufgestellte Begriff sich erweise, die Bewegung sei objectiver Schein und nichts anderes als ein natürliches Misslingen der versuchten räumlichen Zusammenfassung. Es ist endlich dargethan worden[1]), wie auch in Herbarts Construction der Materie die Bewegung die eigentliche Macht bleibe.

Nach diesem Allen ist der zweite Satz bewiesen: wären die von Herbart in den Erfahrungsbegriffen angegebenen Widersprüche wirklich Widersprüche, so wären sie nicht gelöst.

Aber wir gehen in unserer Behauptung weiter. Wären die Widersprüche gelöst, so blieben andere und grössere ungelöst.

Dies Urtheil richtet sich gegen einen innern Zwiespalt der herbartischen Philosophie.

Herbart ist in der Metaphysik und Psychologie der mechanischen Erklärung zugethan und hebt doch an einigen Stellen seiner Schriften die objective Auffassung des

1) Logische Untersuchungen I. S. 221 f.

Zweckes in der Welt so nachdrücklich hervor, dass er darauf den Glauben an die Vorsehung bauet[1]). Soll diese Betrachtung zur Wahrheit werden, und es ist darauf die Möglichkeit einer Religionsphilosophie gegründet worden: so bedarf es einer Ausgleichung des Zweckes mit der wirkenden Ursache in jenem Bestehen wider die Negation; denn beide widersprechen sich. Wenn jener Begriff die wirkende Ursache begreiflich macht, so macht derselbe den Zweck unbegreiflich. Dieser Widerspruch, der um so bedeutender ist, weil er die Anschauung des Göttlichen in der Welt gefährdet, bleibt ungelöst zurück. Herbart hat den Zweck, diesen wichtigsten Begriff der alten Metaphysik, in der seinigen gar nicht behandelt; denn in einer historischen Anmerkung des ersten Bandes berührt er ihn nur beiläufig.

Wir führen das Gesagte kurz aus. Ueber die Richtung von Herbarts Metaphysik kann kein Zweifel sein. Drobisch erklärt sich darüber unverhohlen. „Herbart", sagt er[2]), „legt in der Ontologie auf die Einfachheit und Unveränderlichkeit der Realen, auf die gänzliche Unabhängigkeit eines jeden derselben von allen andern, auf ihr Ansichsein ein so entschiedenes Gewicht, bezeichnet alle Beziehungen zwischen ihnen, die wirklichen wie die scheinbaren, als etwas den Realen selbst so ganz Aeusserliches und Zufälliges, dass der Gedanke, sie auch als ursprünglich „für sich" und keineswegs „für einander" seiend zu betrachten, sich fast von selbst aufdrängt. Diese Vorstellungsweise erhält durch die Synechologie neue Nahrung. Herbart weist auf das zufällige Zusammentreffen der ursprünglich isolirten, aber sich bewegenden Realen als auf einen Grund hin, aus dem

1) Einleitung §. 132. 133. vgl. Metaphysik I. S. 87 ff.

2) In der angeführten Abhandlung S. 19 f.

wenigstens eine blos mechanische Welt habe entstehen können und lässt sich damit, wenn auch nicht in apodiktischen Behauptungen, doch andeutungsweise, auf eine problematische Erklärung des Weltursprungs ein, die, da nur der Zufall die zerstreuten Elemente des Daseins zusammenführt, an die alte Atomenlehre erinnert." Diese Richtung, der die Psychologie treu bleibt und die praktische Philosophie nicht entgegentritt, macht in Herbarts Philosophie, wenn sie consequent gefasst wird, eine Religionsphilosophie unmöglich. Die von Herbart in der Einleitung eingestreute teleologische Betrachtung muss man so lange für eine Inconsequenz ansehen, als sie sporadisch daliegt, ohne in der Metaphysik untersucht zu werden und die Disciplinen mitzubestimmen. Drobisch hat den Zwiespalt wohl gefühlt, wenn er sagt [1], dass die mechanische Erklärung des Weltursprungs Herbart selbst nicht für eine vollständige Erklärung gelte und gelten könne, sondern nur für einen Nachweis, wie weit man ungefähr ohne den Zweckbegriff zu kommen vermöge. Herbart hat, so viel wir wissen, den Werth seiner Metaphysik nirgends in dieser Weise beschränkt. Seine Metaphysik hat, scheint uns, mehr im Sinn, als eine problematische Erklärung zu sein. Indessen bleibt für sie ein schlimmes Dilemma.

Entweder jene teleologische Betrachtung sollte Geltung haben und dann mussten in der Metaphysik die Widersprüche weggeschafft werden, an welchen dieser Begriff ohne Zweifel ebenso gut und noch mehr leidet, als die behandelten Erfahrungsbegriffe. Oder sie sollte keine Geltung haben, dann musste die Metaphysik mit diesem wichtigen Begriff abrechnen. Keines von beiden ist geschehen. Dadurch wird die Zweckbetrachtung in

1) a. a. O. S. 22.

die schwebende Stellung einer nur ästhetischen Ansicht geschoben.

Dass der Zweck im Allgemeinen in Herbarts Sinne dieselben Widersprüche in sich tragen müsse, mit welchen die Begriffe der Causalität, der Veränderung behaftet sind, braucht nicht bewiesen zu werden, da die *causa finalis* eine Art der Causalität ist. Aber die Widersprüche des Zwecks sind noch besonderer Natur. Inwiefern in dem Zweck die künftige Wirkung zur Ursache gemacht und das künftige Ganze zur Bestimmung der werdenden Theile genommen wird, widerspricht dies umgekehrte Verhältniss dem Begriff der nach der Zeitfolge wirkenden Causalität. Der Zweck geht daher, an der wirkenden Ursache gemessen, zu nichte. Wenn die Causalität als ein Bestehen wider die Negation gefasst wird, so geht der Zweck, der Positives will, weit über dies knappe Maass hinaus. In dem Gegensatz des Zwecks gegen die wirkende Ursache lassen sich Widersprüche von grösserer Bedeutung nachweisen, als diejenigen sind, welche Herbart behandelte.

Es hilft nichts, den Zweck darum von der Metaphysik auszuschliessen, weil er keine allgemeine und allenthalben wiederkehrende Form der Erfahrung sei. Wo er sich findet, ist er so bedeutend, dass er die übrigen Begriffe nach sich zieht, und in die Gestaltung des Realen tief eingreift. Ehe er sich mit den übrigen Begriffen ausgeglichen hat, ist die Erfahrung nicht begreiflich geworden.

Es bleibt zwar bei Herbart die Möglichkeit offen, die zweckvolle Erscheinung unter das zufällige Zusammen zu stellen, wie einst schon Empedokles that. Aber dann hört der Zweck auf jener Zweck zu sein, welcher die Macht des Gedankens in den Dingen, das Ideale in der Natur verbürgt; er hört auf jene Bedeutung zu haben,

welche Herbart ihm beimisst. Die Bewunderung des Zweckmässigen gilt dann nur dem Spiel des Zufalls, wie beim Gewinn im Glücksspiel.

Es hilft nichts, die Zweckbetrachtung dem Theoretischen, also dem Erklären und Erkennen zu entziehen, aber dem Aesthetischen zuzuweisen, und die teleologische Weltansicht für eine ästhetisch religiöse zu erklären, jedoch als ontologisches Princip nicht zu dulden[1]). Die Scheidung ist künstlich. Auch die Aesthetik hat ihre Metaphysik; sonst entweicht dem Schönen das Wahre. Die Zweckbetrachtung ist nur dann in Wahrheit ein religiöses Princip, wenn sie auch ein ontologisches ist. Denn sonst wird sie keine Begründung, sondern eine Täuschung des Glaubens.

Der durchgeführte Zweck würde zu der Vielheit der Realen die Einheit des Gedankens hinzuthun, oder, genauer gesprochen, er würde aus der Einheit des Gedankens die Vielheit der Realen bestimmen. Jede Isolirung der Realen wäre schon im Ursprung aufgehoben. Der Pluralismus Herbarts würde sich in die Lehre eines aus der Einheit des Gedankens entsprungenen Ganzen umgestalten.

Wäre dieser Gang nicht ein offenbarer Fortschritt? Man sollte es meinen, zumal noch neuerdings in einem Aufsatze voll Geist nachgewiesen ist, dass Herbart in seiner Metaphysik die Möglichkeit einer concreten Ineinsbildung des Ganzen unberücksichtigt gelassen hat[2]). Wirklich bewegen sich in dieser Richtung die Umbildungen und Ergänzungen, welche Drobisch an Herbarts Meta-

1) Metaphysik I. S. 108. Drobisch in der Zeitschrift XIII. S. 39.

2) Fechner zur Kritik der Grundlagen von Herbarts Metaphysik. Zeitschrift für Philosophie etc. 1853. XXIII. 1. S. 70 ff.

physik versucht. Schon in einem früheren Aufsatz weist Drobisch auf die Einheit durch den Zweckbegriff hin[1]. In dem letzten führt er es aus, dass der Zusammenhang der Realen ein gleich nothwendiger Gedanke sei, wie der ihres selbstständigen An-sich-seins. Das Gegebene fordere, um begreiflich zu werden, beides gleich stark. Die Realen sollen ihre ganze individuelle Selbstständigkeit behalten und nicht in Eine Substanz als Modi zusammenfliessen. Sie sollen die Pfeiler bleiben, auf welchen alles Dasein ruht, aber zu den Pfeilern sollen Bogen gehören und Pfeiler und Bogen erst zusammen das ganze Gewölbe bilden, das die Erscheinungen trage[2].

Der Versuch einer solchen Ergänzung liegt nahe. Aber man darf sich nicht verhehlen, dass er von dem festen Boden der herbartischen Metaphysik ausgehend denselben untergräbt und den Grund, auf dem er steht, selbst aufhebt.

Der absoluten Position wird eine relative angehängt und die Relationen, gegen welche Herbart seine Realen um jeden Preis schützte, werden nun durch das Gegebene ebenso wesentlich gefordert, als die absolute Position. Wenn aber auch nur Eine Relation zugelassen wird, warum denn nicht auch die Relation der Verneinung, der Grössenbestimmung? denn diese sind gerade nur darum aufgehoben, weil sie Relationen sind. Es fällt also auf die begriffliche Ableitung des Seienden, welche man doch eben vertheidigt, von der eigenen Berichtigung und Ergänzung ein Schlag zurück, dem sie erliegen muss. In der Geschichte der Systeme sind die Correcturen, welche schroffe Consequenzen abwenden sollen, nicht selten zu Inconsequenzen geworden. Es schien

1) Zeitschrift für Philosophie etc. 1845. XIV. S. 104.
2) 1852. XXI, 1. S. 23 ff.

nicht gerathen, die Ordnung der Welt dem zufälligen Zusammentreffen der Realen Preis zu geben. Aber die Folgen des nun ursprünglich geforderten Zusammenhangs sind nach den verschiedensten Richtungen deutlich. Sollte der Zusammenhang nur der Zusammenhang der wirkenden Ursache sein, so käme man aus dem Ungenügenden der alten Stellung nicht heraus. Soll hingegen der Zusammenhang ein Zusammenhang durch den Zweck sein, so wird der bekämpfte Widerspruch in den Ursprung hineingeworfen. Derselbe Widerspruch, der in dem Ding mit mehreren Merkmalen gefunden wurde, wäre dann das Princip; denn im Product des Zweckes hat die Vielheit in der Einheit, weil die Vielheit darin aus Einem Gedanken stammt, seine tiefsinnigste Fassung. Das wirkliche Geschehen kann dann nicht mehr mit dem Begriff, wider die Negation zu bestehen, auskommen. Denn das durch den Zweck bestimmte wirkliche Geschehen will etwas; und sucht daher ein Anderes und bedarf ein Anderes. Die Selbsterhaltung des Organischen, weit entfernt, nur im Zusammenstoss von Plus und Minus die eigene Natur zu behaupten, ist Selbstverwirklichung und Selbsterweiterung. Darin wird ihr Wesen Thun. Das Auge besteht nicht blos wider die einschränkende Negation, wenn es das Licht empfindet, sondern es thut darin das, wozu es positiv da ist; es verwirklicht und erhöht darin sein eigenes Wesen. In einem solchen Thun ist die Identität, das Princip in Herbarts Logik und Metaphysik, dahin.

Wenn die Berichtigungen und Ergänzungen nöthig waren, so mahnen sie uns, da sie, rückwirkend, die Principien aufheben, vielmehr den Standpunkt der herbartischen Metaphysik aufzugeben.

Herbarts Schule, obwol das Gegebene der Erfahrung hoch haltend, schleudert gegen ein solches Ansinnen den Vorwurf des Empirismus. Jedes speculative System hat

für diesen Begriff einen andern Maassstab. Kantianer nannten denjenigen einen Empiriker, der den transscendentalen Ursprung von Raum und Zeit und der Kategorien verneinte. In ihrem Sinne ist Herbart Empiriker. Hegels Schule sieht auf den als einen Empiriker stolz herab, der das absolute Denken, die Dialektik des reinen Begriffs in Abrede stellt. In ihrem Sinne ist Herbart Empiriker. Herbarts Schule wälzt hingegen den Namen von sich ab und begrüsst den als Empiriker, der die speculative That Herbarts, die Deduction des Seienden und die daraus gezogenen metaphysischen Folgen, bezweifelt. Was hilft es, wenn sogar die Consequenz der in der Schule für nöthig befundenen Ergänzungen den Zweifel bestätigt? Das ist, wird behauptet [1]), kecker Empirismus, sich nicht von den Widersprüchen in den Erfahrungsbegriffen beunruhigen zu lassen, sondern sich blind dem Thatsächlichen zu unterwerfen. Die Philosophie, heisst es weiter, mache sich vollkommen überflüssig, wenn sie in den Principien solche „unauflösliche Räthsel", wie die Bewegung, als Facta anerkenne, wenn sie ihre Aufklärungen mit unauflöslichen Räthseln anfangen müsse. Ueber diese gegen uns gerichteten Vorwürfe wird derjenige gelinder urtheilen, der sich aus dem Vorangehenden überzeugt hat, dass die von Herbart nachgewiesenen Widersprüche keine Widersprüche sind und wenn sie solche wären, ungelöst geblieben, ja sogar dass die von Drobisch vorgeschlagenen metaphysischen Ergänzungen die vermeintlichen Widersprüche in den Principien befestigen.

Wo in den logischen Untersuchungen von der Bewegung der Ausdruck des Widerspruchs gebraucht ist, da ist es immer nur in der Sprache der Gegner geschehen.

---

1) Drobisch in der Zeitschrift 1852. XXI, 1. S. 30.

hebt, und die angeblichen Widersprüche sind deutlich dadurch erklärt worden, dass der Verstand, der zerlegt und zusammensetze, sein Geschäft in ein Ursprüngliches, wohin es nicht gehöre, hineintrage[1]). Wenn das richtig ist, so ist, genau genommen, von wirklichen Widersprüchen im Ursprünglichen nicht die Rede. Das Räthsel ist nur dem Verstand ungelöst, der, weiter gehend als er darf, sich in seine eigenen Funktionen verwickelt. Ihm liegt in allem Ursprünglichen ein ungelöstes Räthsel. Alles Begreifen setzt ein Ursprüngliches, das nicht abgeleitet noch begriffen wird, voraus. Wäre es begriffen, so wäre es nicht das Ursprüngliche. In Herbarts Metaphysik sind die verschlossenen Realen, die absoluten Positionen, dasjenige, an welches der Verstand nicht weiter die Frage richten darf, woher sie sind; und sie sind zugleich für die Anschauung dasjenige, welches sie nicht vollziehen kann, denn das Seiende soll der Grössenbestimmung unzugänglich sein; sie sind das ungelöste Räthsel.

Was den Empirismus betrifft, so hat die Geschichte der Philosophie für ihn doch ein anderes Kennzeichen, als die Annahme oder Ablehnung einer Speculation über das Seiende. Sie bezeichnet den als Empiriker, der, wie Locke in seiner Ansicht der Seele als *tabula rasa*, in der Erkenntniss den Antheil der geistigen Selbstthätigkeit oder auch überhaupt in den Dingen den geistigen Ursprung verkennt. In diesem Sinne wird man billiger Weise nicht eine Ansicht des Empirismus beschuldigen können, welche in der empfangenden Erfahrung die Selbstthätigkeit, überhaupt im Realen das Ideale verfolgt.

Drobisch legt besonders auf die metaphysische Entdeckung Herbarts ein Gewicht, dass der Grund, der sonst

---

1) z. B. log. Untersuchungen I. S. 181.

in der Einheit aufgefasst wird, vielmehr ein Mehrfaches von Bedingungen sei und immer in die Mehrheit der zusammentreffenden Bedingungen zu zerlegen. Nach unserer Ansicht führt im Gegensatz gegen die abstrahirende im Singular von dem Grunde redende Sprache die scharfe Beobachtung dessen, was da geschieht, wo es sich im Endlichen um Grund und Folge handelt, auf die Anerkennung eines solchen Mehrfachen. Drobisch hingegen scheint der Meinung zu sein, dass man um dieses Ergebnisses willen auch Herbarts Methode, die methodische Berichtigung dieses Begriffs annehmen müsse. Da aus Falschem Wahres folgen kann, so stehen Methode und Resultat in keinem so unzertrennlichen Zusammenhang und es ist eine starke Zumuthung, das Falsche mit dem Wahren in den Kauf zu nehmen. Es ist überhaupt ein Irrthum, dass diese Entdeckung, der es gehen soll, wie dem Ei des Columbus, Herbart gehöre und vor Herbart nicht gemacht sei. Oder hätte sie Hegel etwa von Herbart, wenn er z. B. in der Encyklopädie §. 147 in demselben Sinne sagt: „wenn alle Bedingungen vorhanden sind“ (nicht blos Eine) „muss die Sache wirklich werden“ (dies muss beruht auf dem Verhältniss von Grund und Folge). Aristoteles hat zwar das Verhältniss nicht in dieser Fassung ausgesprochen, aber es liegt, wenn man genauer zusieht, in der Beziehung von Dynamis und Energeia, von Potenz und Actus, welche Herbart und seine Schule so gern der Unklarheit beschuldigen, wie gegeben. Wenn an dem Mehrfachen der Bedingungen (Materie und Form, wirkende Ursache und Zweck), welche zusammen den Grund des Wirklichen bilden, eine oder mehrere fehlen, hat der Begriff der Dynamis, der Potenz seine Stelle [1].

---

1) Hist. Beitr. z. Phil. Bd. I. Geschichte d. Kategorienlehre. S. 150.

Wir kehren am Schlusse zum Anfange zurück. Herbarts Metaphysik ist eine Lehre des sich gleich bleibenden Seins und zugleich des Vielen im Gegensatz gegen jede Metaphysik, welche die That und die Einheit im Grunde sucht. Wenn sie misslingt, wie wir zeigten, so kann ihr Misslingen so lange einen indirecten Beweis für die entgegengesetzten Bestrebungen abgeben, als es keinen zweiten und glücklicheren Versuch giebt. Wir suchen daher auch ferner das Princip in einer That der Einheit. Sie ist uns nicht die Bewegung allein, wie man [illegible] [illegible]; denn die Bewegung ist nur die letzte und unterste Bedingung der That; sondern sie ist erst da, wo der Zweck, der Logos, ursprünglich die Bewegung richtet und bestimmt.

X. Ueber einige Stellen im 5. und 6. Buche der nikomachischen Ethik.

1. Zum fünften Buche.

Das fünfte Buch der nikomachischen Ethik handelt von der **Gerechtigkeit** und war lange Zeit Quelle für die Begriffe des Naturrechts. Im Folgenden soll an einigen Stellen eine schärfere Auffassung des Zusammenhangs und dadurch eine Berichtigung oder Befestigung des Textes versucht werden.

Die eudemische Ethik fällt in diesem Buche mit der nikomachischen wörtlich zusammen; aber die magna moralia, *ἠθικὰ μεγάλα* begleiten auch dies Buch, indem sie es theils durch Zusammenfassungen abkürzen, theils in planer Weise wiedergeben. Seit **Spengel** (in seinen Abhandlungen über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften 1841 in den Denkschriften der Münchener Akademie der Wissenschaften) von Neuem nachgewiesen hat, dass die zwei Bücher der s. g. grossen Ethik theils der nikomachischen, theils der eudemischen

Ethik folgen, ihnen gleichsam ankleben und sich zu ihnen wie Umrisse verhalten:, liegt, wie wir glauben möchten, der Gedanke nicht ferne, den unerklärlichen Titel, grosse Ethik, ἠθικὰ μεγάλα, ein Name κατ' ἀντίφρασιν, wie lucus a non lucendo, in die Worte: ἠθικῶν κεφάλαια (also nur μεγάλ. in κεφάλ.) zu verwandeln. In der That enthalten die magna moralia die Hauptpunkte der Ethik. In zwei Handschriften, bei Bkk. Q. und M[b] Marcianus 200 und 213, so wie in dem Baroccianus 70 und Palatinus 165, findet sich die Ueberschrift: ἠθικῶν μεγάλων Νικομαχείων. Vgl. Porphyrius in den schol. p. 9 b 23. David p. 25 a 40. Auch dieser seltsame Titel, zu dem sich im Marcianus M[b] am Schluss der ausführlichen nikomachischen Ethik das alte Gegenstück findet, τέλος ἀριςοτέλους ἠθικῶν μικρῶν νικομαχείων, würde sich erklären, wenn man als ursprüngliche Lesart ἠθικῶν κεφάλ νικομαχείων annähme, Hauptpunkte der nikomachischen Ethik. Schon in Plato's Timaeus p. 19 a, 26 c., wo von den Hauptpunkten des am vorigen Tage gehaltenen Gesprächs die Rede ist, heisst es in dieser Bedeutung ὡς ἐν κεφαλαίοις πάλιν ἐπανελθεῖν. Aehnlich z. B. Sext. Empiric. adv. mathemat. VIII, 99. Später heissen bei den Rhetoren die loci et sedes argumentorum, wie z. B. τὸ δίκαιον, τὸ δυνατόν, τὸ συμφέρον, κεφάλαια. s. Ernesti lexic. technol. Gr. rhetor. s. v. Porphyrius stellt im Leben des Plotin (c. 26) in Bezug auf den Inhalt der plotinischen Schriften die Ausdrücke κεφάλαια und ἐπιχειρήματα in enge Verwandtschaft. Auch als Titel von Büchern möchte κεφάλαιον nicht ungewöhnlich gewesen sein. Darauf führt wenigstens Diog. Laert. im Leben des Xenokrates IV, 13.; nachdem dort 6 Bücher φυσικῆς ἀκροάσεως aufgeführt sind, folgt κεφάλαιον ά, was schwerlich einen Sinn giebt, wenn man nicht κεφάλαιον auf φυσικῆς ἀκροάσεως zurückbezieht und die bezeichnete Schrift wie

eine Zusammenfassung der φυσικὴ ἀκρόασις nimmt. Der Verf. der magna moralia nennt seine Thätigkeit an einer Stelle (II. 9. p. 1207 b 22.) κεφαλαιωσαμένους εἰπεῖν. Ob die Verwechslung im Titel früh oder spät geschehen, würde von keinem Belang sein — und daher ist es kein Einwand, dass schon bei Euseb. pr. evang. XV, 4 aus dem Platoniker Atticus πραγματεῖαι — — — μεγάλων ἠθικῶν ἐπιγραφόμεναι als aristotelisch vorkommen. Diese Hauptpunkte der s. g. grossen Ethik sind für unser Buch das älteste Hülfsmittel des Verständnisses und der Kritik.

V. 2. p. 1129 a 31. εἰλήφθω δὴ ὁ ἄδικος ποσαχῶς λέγεται. δοκεῖ δὲ ὅ τε παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ὁ ἄνισος, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ὁ δίκαιος ἔσται ὅ τε νόμιμος καὶ ὁ ἴσος· τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, τὸ δ' ἄδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνισον. Aristoteles geht von dem schlichten Sprachgebrauch des Ungerechten aus, um darzuthun, dass die Gerechtigkeit in zwei Bedeutungen, nämlich einer weitern und einer engern, genommen werden müsse. An dem Gegentheil soll die Sache klar werden. Hierbei muss es zunächst auffallen, dass der Ungerechte (ὁ ἄδικος) in drei Bedeutungen erscheint (παράνομος, πλεονέκτης, ἄνισος), während daraus für den Gerechten nur eine doppelte herausgezogen wird (νόμιμος, ἴσος). Es grenzt sich das ἄνισος gegen πλεονέκτης nicht deutlich ab, ja es kann ἄνισος neben πλεονέκτης nicht wie eine Art neben der andern stehen; denn ἄνισος ist, wie weiter unten (p. 1129 b 10.) ausdrücklich gesagt wird, das Allgemeine (ἔςι δ' ἄνισος· τοῦτο γὰρ περιέχει καὶ κοινόν). Aus dem ἄδικος als πλεονέκτης wird für das Gerechte die Bedeutung des Gleichen gewonnen; und es wird daraus der allgemeinere Begriff τὸ ἄδικον als ἄνισον erst gefolgert. Was am Schluss als Ergebniss hervorgeht, kann unmöglich von vorn herein im Anfang stehen.

Daher ist καὶ ὁ ἄνισος schwerlich richtig und zu streichen. Wollte man den Zusatz damit vertheidigen, dass πλεονέκτης nur denjenigen Ungerechten ausdrückt, der zu seinem Vortheil mehr, nicht den, der vom Nachtheil weniger nimmt als er sollte, und dass, um diesen zu bezeichnen, ὁ ἄνισος noch hinzukäme: so wird gerade πλεονέκτης nach der Erklärung, die folgt, in dem doppelten Sinne genommen p. 1129 b 6. ὁ δ' ἄδικος οὐκ ἀεὶ τὸ πλέον αἱρεῖται, ἀλλὰ καὶ τὸ ἔλαττον ἐπὶ τῶν ἁπλῶς κακῶν· ἀλλ' ὅτι δοκεῖ καὶ τὸ μεῖον κακὸν ἀγαθόν πως εἶναι, τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἐστὶν ἡ πλεονεξία, διὰ τοῦτο δοκεῖ πλεονέκτης εἶναι. In diesen Worten ist genügend angedeutet, dass die Voraussetzung der Argumentation nur der ἄδικος als πλεονέκτης war und nichts weiter. Der codex Laurentianus (81. 11) weicht allein von der Lesart unserer Ausgaben ab und schreibt: δοκεῖ δὲ ὅ τε παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ἄδικος, dem Sinne nach richtig, namentlich wenn καὶ gestrichen wird, aber unnöthig das Prädicat ἄδικος wiederholend. Sinn und Ausdruck sind concinn, sobald man καὶ ὁ ἄνισος auslöscht. Die magna moralia setzen statt πλεονέκτης sogleich ἄνισος und haben den Zwischenbegriff πλεονέκτης gar nicht, was in der Weise einer verkürzenden Bearbeitung liegt.

V, 2 p. 1129 b 31. καὶ τελεία μάλιστα ἀρετή, ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσίς ἐστιν. Aristoteles spricht von der allgemeinen Gerechtigkeit, die, mit dem Sinn der Gesetze, welche alles Gute wollen, übereinstimmend, die vollendete Tugend ist (τελεία ἀρετή). Sie ist, heisst es im Vorangehenden, die vollendete Tugend, weil sie alle andern umfasst (ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στιν). Es ist kein natürlicher Fortschritt, wenn nun folgt: „und es ist zumal eine vollendete Tugend, weil sie der vollendeten Tugend Anwendung ist.“ Der χρῆσις der vollen-

deten Tugend würde die ruhende Fähigkeit (ἕξις καὶ δύναμις) entgegenstehen (vgl. z. B. eth. Nic. VII. 5. p. 1146 b 31. eth. Eud. II. 1. p. 1219 a 24.) — und die Vollendung könnte dann in der Energie der Ausübung liegen. Aber von diesem Gegensatz ist nicht die Rede. Der richtige Fortgang des Gedankens fordert: ὅτι τελεία τῆς ἀρετῆς χρῆσίς ἐςιν. Die Gerechtigkeit in dem allgemeinen Sinne ist eine vollkommene Tugend, erstens weil sie alle umfasst, zweitens weil sie eine vollkommene Ausübung der Tugend ist; denn sie ist eine Tugend gegen Andere und daher schwieriger als alle. Dass die χρῆσις und nicht die Tugend als vollkommene hat bezeichnet werden sollen, zeigt das Folgende, welches das Vorangehende aufnimmt: καὶ τελεία μάλιςα ἀρετή, ὅτι τελεία τῆς ἀρετῆς χρῆσίς ἐςιν· τελεία δ' ἐςίν, ὅτι ὁ ἔχων αὐτὴν καὶ πρὸς ἕτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι. Vgl. c. 5. p. 1130 b 19. ἡ μὲν τῆς ὅλης ἀρετῆς οὖσα χρῆσις πρὸς ἄλλον. Wenn man τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσις liest, so schliesst sich das nachfolgende Glied τελεία δ' ἐςίν an das vorangehende nicht eng genug an.

V. 3. p. 1130 a 12. Die Gerechtigkeit im allgemeinen Sinne, inwiefern sie eine Tugend ist, welche dem Sinne der Gesetze überhaupt entspricht, ist die ganze Tugend. Sie fällt mit ihr zusammen (ἔςι μὲν γὰρ ἡ αὐτή), aber ihr Wesen ist nicht dasselbe (τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό)[1]; sondern, heisst es weiter, ᾗ μὲν πρὸς ἕτερον, δικαιοσύνη, ᾗ δὲ τοιάδε ἕξις, ἁπλῶς ἀρετή. Nach dieser Interpunction, die sich auch bei Bekker findet, wird die

---

1) Zur Bestätigung dieser Erklärung dienen Stellen, welche den festen Sprachgebrauch darthun, z. B. d. anim. II. 5. p. 417 a 15. II. 12. p. 424 a 25. III. 2. p. 425 b 25. p. 427 a 7. d. somniis 1. p. 459 a 15. eth. Nicom. VI. 8. p. 1141 b 23.

Gerechtigkeit und Tugend schlechthin, jene als das Besondere, diese als Allgemeines entgegengesetzt. Indessen bedarf nach dem Zusammenhang ἀρετὴ den Zusatz ἁπλῶς nicht. Hingegen ist ἡ δὲ τοιάδε ἕξις, wenn nicht ἁπλῶς hinzugefügt wird, dem Missverstand unterworfen. Inwiefern sich jene Gesinnung und Fertigkeit (ἕξις), welche dem Gesetz überhaupt angemessen ist, auf einen Andern bezieht, ist sie Gerechtigkeit; inwiefern sie eine solche Gesinnung und Fertigkeit schlechthin ist, Tugend. Das ἁπλῶς steht dem πρὸς ἕτερον entgegen, wie p. 1129 b 26. αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μέν ἐστι τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. Stände ἁπλῶς nicht dabei, so läge in τοιάδε ἕξις möglicher Weise πρὸς ἕτερον mit. Die Gerechtigkeit setzt die ἕξις der Tugend schlechthin voraus.

V. 5. p. 1130 b 10. Aristoteles hat zwischen der Gerechtigkeit im allgemeinen und der Gerechtigkeit im besondern Sinne unterschieden, und geht zu der Behandlung der Gerechtigkeit im engern Sinn über. Er knüpft wieder an den Unterschied des Sprachgebrauchs an, der mit dem Ungerechten das Ungesetzliche und das die Gleichheit Verletzende (τό τε παράνομον καὶ τὸ ἄνισον) bezeichnet. Dann heisst es weiter: ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον καὶ τὸ πλέον οὐ ταὐτὸν ἀλλ' ἕτερον ὡς μέρος πρὸς ὅλον (τὸ μὲν γὰρ πλέον ἅπαν ἄνισον, τὸ δ' ἄνισον οὐ πᾶν πλέον), καὶ τὸ ἄδικον καὶ ἡ ἀδικία οὐ ταὐτὰ ἀλλ' ἕτερα ἐκείνων, τὰ μὲν ὡς μέρη τὰ δ' ὡς ὅλα· μέρος γὰρ αὕτη ἡ ἀδικία τῆς ὅλης ἀδικίας, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ δικαιοσύνη τῆς δικαιοσύνης. ὥστε καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει δικαιοσύνης καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει ἀδικίας λεκτέον, καὶ τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου ὡσαύτως. Was die Construction betrifft, so gehört der Satz zu jenen bei Aristoteles oft vorkommenden Anakoluthien, in welchen der Vordersatz mit ἐπεὶ beginnt und der

durch mancherlei Zwischensätze gleichsam vergessene Nachsatz durch *ὥστε* nachgebracht wird. Vgl. unter andern Schwegler im Excurs zum Commentar der Metaphysik IV. 2. p. 379 ff. Aber dem Inhalte nach stimmt der Vordersatz nicht zum Nachsatze. Dass dieser den Gegensatz der Gerechtigkeit im allgemeinen und der Gerechtigkeit im besondern Sinn enthalten muss, bezeugt das Folgende. Aber dieser Gegensatz hat damit nichts zu thun, dass das Ungleiche ein Mehr oder Weniger sein kann und daher ein allgemeinerer Begriff ist, als das Mehr. Denn das Ungerechte als Ungleiches ist lediglich der Punkt, von dem die Gerechtigkeit im engern Sinne ausgeht, und trifft nur diese. Wenn der Vordersatz von dem Ungleichen als einem Mehr und Minder spricht, so könnte man erwarten, dass darauf eine Eintheilung der besondern Gerechtigkeit solle gegründet werden. Aber weder geschieht dies im Nachsatz noch entspricht diesem Unterschiede die weiter unten angegebene doppelte Art der vertheilenden und ausgleichenden Gerechtigkeit. Es kann überall in dem Ungleichen als einem Mehr und Minder kein Grund liegen, die Gerechtigkeit einzutheilen; denn in dieser, die das Gleiche ist, erlischt der ganze Unterschied. Mag daher immerhin das Mehr zum Ungleichen sich verhalten wie ein Theil zum Ganzen: so trägt dies doch für eine analoge Unterscheidung der Gerechtigkeit nichts aus. Daher sind die Worte: *ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον καὶ τὸ πλέον οὐ ταὐτὸν ἀλλ' ἕτερον ὡς μέρος πρὸς ὅλον (τὸ μὲν γὰρ πλέον ἅπαν ἄνισον, τὸ δ' ἄνισον οὐ πᾶν πλέον)* verworren und schon Giphanius bemerkte die Schwierigkeit.

Wie bei Aristoteles ähnliche anakoluthische Sätze, welche mit *ἐπεὶ* beginnen, in den einleitenden Vordersätzen früher Bewiesenes zusammenzufassen pflegen: so

wird es auch hier der Fall sein. Daher liegt zunächst die Verwandlung des πλέον in παράνομον nahe. Was die Gleichheit verletzt und was ungesetzlich ist, verhalten sich zu einander, wie Theil und Ganzes. Auf diese Aenderung führt selbst der cod. Laurentianus (81. 11) K[b], der ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον καὶ τὸ παράνομον πλέον οὐ ταὐτὸν liest.

Schwieriger ist die Umbildung der Parenthese. Man darf sie nicht streichen; denn die Anakoluthie des Satzes, die in dieser Form durch Zwischenschiebsel zu entstehen pflegt, spricht für sie. Indessen kommen uns auch hier zwei Handschriften entgegen. Der Marcianus (213) M[b] und der Riccardianus O[b] lesen: τὸ μὲν γὰρ ἄνισον ἅπαν παράνομον, τὸ δὲ παράνομον οὐχ ἅπαν ἄνισον — der erstere setzt noch hinzu καὶ τὸ πλέον, letzterer ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πλέον. Diese Zusätze entstanden vielleicht, weil im Vordersatz schon πλέον statt παράνομον gelesen und an dasselbe eine Anknüpfung gesucht wurde. Ohne diese Zusätze fügt sich die Parenthese richtig ein, und sie bestätigt die Verbesserung παράνομον statt πλέον im Vordersatze. Hiernach ist also zu lesen: ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον καὶ τὸ παράνομον οὐ ταὐτὸν ἀλλ' ἕτερον ὡς μέρος πρὸς ὅλον (τὸ μὲν γὰρ ἄνισον ἅπαν παράνομον, τὸ δὲ παράνομον οὐχ ἅπαν ἄνισον), καὶ τὸ ἄδικον καὶ ἡ ἀδικία οὐ ταὐτὰ ἀλλ' ἕτερα ἐκείνων, τὰ μὲν ὡς μέρη, τὰ δ' ὡς ὅλα· μέρος γὰρ αὕτη ἡ ἀδικία τῆς ὅλης ἀδικίας, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ δικαιοσύνη τῆς δικαιοσύνης, ὥστε καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει δικαιοσύνης καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει ἀδικίας λεκτέον, καὶ τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου ὡσαύτως.

V, 7, p. 1132 b 9 ff. und c. 8. p. 1133 a 14. finden sich völlig übereinstimmend die Worte: ἔςι δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν τοῦτο oder ἔςι δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν· ἀνῃροῦντο γὰρ ἄν, εἰ μὴ ἐποίει τὸ ποιοῦν καὶ

ὅσον καὶ οἷον, καὶ τὸ πάσχον ἔπασχε τοῦτο καὶ τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον. Bekkers Handschriften erkennen sie an beiden Stellen an. Sie gehören in den Zusammenhang der letztern; denn dort ist beispielsweise von dem Baumeister und Schuster die Rede, welche, indem sie ihre Erzeugnisse austauschen und im Werth ausgleichen, Gemeinschaft unter einander haben. Dasselbe gilt, sagen die Worte, von den übrigen Künsten, die ohne ein Entgelt im Quantum und Quale aufgehoben würden. An der ersten Stelle haben sie keinen Sinn. Dort wird von der Gerechtigkeit des Verkehrs gehandelt, welche Einbusse und Uebervortheilung ausgleicht, indem sie von dem Zuviel so viel wegnimmt und zu dem Zuwenig hinzuthut, dass beide gleich werden. Würde dort ein Satz angefügt: dasselbe gilt auch von den andern Künsten, so müsste man, da gar keine andere Kunst als die des Richters genannt ist, an verwandte Thätigkeiten, wie z. B. die des Arztes denken. Das würde alles verwirren. An der zweiten Stelle ist der zerlegende Ausdruck *τὸ ποιοῦν* und *τὸ πάσχον* durch den Hauptbegriff *ἀντιπεπονθός*, der den Gedankengang beherrscht, herbeigeführt und begründet, an der ersten aber dunkel und auffallend. Die Wiederholung derselben Worte an zwei dicht auf einander folgenden Stellen gehört schwerlich der Hand des Schriftstellers, sondern nur der des Abschreibers an. Sie sind im 7ten Kapitel ohne Zweifel zu streichen; aber im 8ten ist der Gedanke an seinem Orte, obgleich auch dort zu wünschen bleibt, dass es gelinge, in seinen Ausdruck grössere Klarheit zu bringen.

V. 8. p. 1133 a 33. Das *ἀντιπεπονθός*, Gleiches um Gleiches, der pythagoreische Begriff der Gerechtigkeit, passt weder auf die vertheilende noch auf die ausgleichende Gerechtigkeit, aber gilt für die Gemeinschaft des

Tausches im Verkehr, und wird nach einer geometrischen Proportion bestimmt, für welche das Bedürfniss, das befriedigt wird, das Maass ist. Vgl. p. 1132 b 31. *ἀλλ' ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' ἰσότητα.* p. 1133 a 10. *ἐὰν οὖν πρῶτον ᾖ τὸ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἴσον, εἶτα τὸ ἀντιπεπονθὸς γένηται, ἔςαι τὸ λεγόμενον.* Die Bedürfnisse, welche an sich schwer zu vergleichen sind, werden durch das Mittel des Geldes in einem gemeinsamen Maass messbar. Die Erzeugnisse werden darnach im Verkehr abgeschätzt, und die Proportion leistet dabei nothwendige Hülfe. Daher ist in der Stelle *εἰς σχῆμα δ' ἀναλογίας οὐ δεῖ ἄγειν, ὅταν ἀλλάξωνται* die Verneinung falsch, obwol Bekkers Handschriften sie schützen. Giphanius streicht sie, wie er sagt, nach codd. Lambin übersetzt nicht *non*, sondern *tum.*

V. 10. p. 1134 b 29. *παρ' ἡμῖν δ' ἐςὶ μέν τι καὶ φύσει, κινητὸν μέντοι πᾶν.* Die Handschrift M[b] (Marcianus 213) hat: *φύσει κινητόν, οὐ μέντοι πᾶν* und dieser Lesart schliessen sich nicht ohne Schein des Richtigen Camerarius, Lambinus u. a. an. Die Stelle ist wichtig, da es sich um den Begriff des *δίκαιον φυσικόν* handelt, und nur die Interpretation kann in der abgerissenen Kürze der Sätze entscheiden, ob es heissen muss *κινητὸν μέντοι πᾶν* oder gerade im Gegentheil *κινητόν, οὐ μέντοι πᾶν.* Das staatlich Gerechte ist theils von Natur theils durch Gesetz; *τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐςι τὸ δὲ νομικόν.* p. 1134 b 18. von Natur, was allenthalben dieselbe Macht hat und nicht erst durch den Beschluss, — durch Gesetz hingegen dasjenige, wovon es ursprünglich gleichgültig ist, ob es so oder anders bestimmt werde, und was erst, wenn man es beschliesst, entschieden wird, z. B. die Höhe des Lösegeldes, sowie Anordnungen im

Einzelnen und vorübergehende (*ψηφισματώδη*). Indessen einige, fährt Ar. fort, halten alles Recht für Sache der Uebereinkunft, weil sie sehen, dass es sich bewegt (verändert), hingegen, was von Natur ist, unveränderlich sein und allenthalben dieselbe Macht haben müsse, wie auch das Feuer hier und in Persien brennt; Dies ist, sagt er weiter, nur zum Theil wahr. Freilich bei den Göttern ist vielleicht das Recht unveränderlich (*οὐδαμῶς γε κινούμενα*), aber bei uns giebt es ein Recht von Natur; und doch ganz veränderlich — inwiefern es nämlich gilt und auch nicht gelten kann, denn das Gerechte liegt im Gebiete des Freien, oder, um aristotelisch zu sprechen, es findet sich da, wo etwas sich auch anders verhalten kann. Aber obwol auch das Recht von Natur veränderlich ist, so giebt es doch daneben ein Recht der Uebereinkunft. In jenem ist der Zweck von Natur bestimmt, aber die Menschen können es wandeln; in diesem ist alles Uebereinkunft, gleich wie in dem, was man für Wein oder Getreide zum Maass macht. Diejenigen, welche alles Recht für Sache der Uebereinkunft halten, setzen zwei Kriterien des Natürlichen für gleichbedeutend, nämlich dass es unwandelbar sei und allenthalben dieselbe Macht habe. Aristoteles erkennt dies letzte an, aber nicht das erste. Dass das, was von Natur Recht ist, allenthalben dieselbe Macht habe und nicht erst durch den Beschluss (p. 1134 b 19. *φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή*), davon liegt dem Aristoteles der Grund in dem Zweck, der an sich gelten sollte, wenn er auch übertreten wird. Da aber der Zweck verwirklicht und auch nicht verwirklicht werden kann, so ist das darauf gegründete Recht, inwiefern es erscheint, wandelbar durchweg (*κινητὸν μέντοι πᾶν*), wie selbst da, wo es sich rein um natürliche Dinge handelt (*ἐπὶ τῶν ἄλλων*), ein Wandel der Naturbestimmungen vorkommt (*φύσει γὰρ*

ἡ δεξιὰ κρείττων, καίτοι ἐνδέχεταί τινας ἀμφιδεξίους γενέσθαι). Das ganze Gebiet des Ethischen ist dem Aristoteles dergestalt von Natur, dass die Natur den Zweck setzt und die Fähigkeit der Verwirklichung giebt, aber die Verwirklichung selbst frei lässt. Vgl. eth. Nic. II. 1. p. 1103 a 23. οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. polit. I. 2. p. 1252 b 30. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι· τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν. Der Natur nach ist allenthalben, wie es im Verlauf unserer Stelle heisst, nur Eine Staatsverfassung die beste, aber sie sind dennoch vielfach. p. 1135 a 4. ἐπεὶ οὐδ' αἱ πολιτεῖαι (αἱ αὐταὶ πανταχοῦ), ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἡ ἀρίστη. Alle Rechte gehören zu dem, was frei und veränderlich ist, obwol darunter einige von Natur und andere durch Uebereinkunft sind. Beide Arten sind beweglich. Dies besagt der bald folgende Satz: p. 1134 b 30. ποῖον δὲ φύσει τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν καὶ ποῖον οὔ, ἀλλὰ νομικὸν καὶ συνθήκῃ, εἴπερ ἄμφω κινητὰ ὁμοίως, δῆλον. Mit diesen letzten Worten geräth die Lesart κινητόν, οὐ μέντοι πᾶν in Widerspruch und die aus der Mehrzahl der Handschriften von Bekker beibehaltene: κινητὸν μέντοι πᾶν entspricht allein dem Sinn und der allgemeinen Ansicht des Aristoteles. Auch steht die Auffassung in den s. g. magna moralia (p. 1195 a 3.) damit in Einklang.

V. 14. Endlich berühren wir eine Stelle aus dem Kapitel über die Billigkeit (ἐπιείκεια), welche im Sinne des Gesetzes, obwol gegen den Buchstaben desselben, die Gerechtigkeit vollendet. Aristoteles beginnt, wie gewöhnlich, die Behandlung mit Zweifeln. Einigen, die den Begriff verfolgen, scheint es ungereimt, wenn das Billige,

inwiefern es ausser dem Gerechten ist, lobenswerth sein soll. Zur Begründung dieses Satzes heisst es weiter: p. 1137 b 4. *ἢ γὰρ τὸ δίκαιον οὐ σπουδαῖον ἢ τὸ ἐπιεικὲς οὐ δίκαιον, εἰ ἄλλο· ἢ εἰ ἄμφω σπουδαῖα, ταὐτόν ἐστιν.* Es ist indessen der Gedanke nicht folgerecht: entweder ist das Gerechte nicht gut, oder, wenn das Gerechte gut ist, so ist das davon verschiedene Billige nicht gerecht. Dass das Billige nicht gerecht sei, das kann nicht davon abhängen, ob das Gerechte gut ist. Ueberdies ist das zweite Glied leer und dreht sich nur in sich selbst herum; denn in der Voraussetzung *εἰ ἄλλο*, das Billige sei vom Gerechten verschieden, liegt von selbst das Prädicat *οὐ δίκαιον* und der Satz wird zur Tautologie. Das dritte Glied *ἢ εἰ ἄμφω σπουδαῖα* führt darauf hin, dass im Vorangehenden entweder das Billige oder das Gerechte als nicht *σπουδαῖον* bezeichnet wurde. Der richtige Fortschritt des Gedankens wird nur auf diesem Wege hergestellt: Entweder ist das Gerechte nicht gut oder das Billige, wenn es vom Gerechten verschieden ist, oder wenn beides gut ist, so ist es dasselbe. Inwiefern Gerechtes und Billiges denselben Gegenstand, dasselbe Verhältniss betrifft, ist diese Betrachtung in sich folgerecht — und Aristoteles genügt ihr in seiner Auffassung in so weit, als er wirklich Gerechtes und Billiges für eins und dasselbe nimmt, da das Billige das richtig verstandene Gerechte ist. Hiernach muss der Satz heissen: *ἢ γὰρ τὸ δίκαιον οὐ σπουδαῖον ἢ τὸ ἐπιεικές, εἰ ἄλλο· ἢ εἰ ἄμφω σπουδαῖα, ταὐτόν ἐστιν.* Schon Giphanius lässt *οὐ δίκαιον* aus und beruft sich dafür auf eine alte Uebersetzung. Bekkers Handschriften haben dagegen alle: *οὐ δίκαιον.*

---

2. Zum sechsten Buche.

Das sechste Buch behandelt die von Aristoteles s. g. dianoetischen Tugenden, ἀρεταὶ διανοητικαί. Die Tugend hat nämlich in dem, was überhaupt die eigenthümliche Natur des Menschen bildet, ihren Ursprung und daher theils in der Vernunft, theils in der Folgsamkeit des unvernünftigen Theils der Seele gegen die Vernunft. Aus diesem Verhältniss gehen auf der einen Seite die verständigen Tugenden (die dianoetischen) z. B. Weisheit, Klugheit hervor, die in der denkenden Vernunft ihren Sitz haben, und auf der andern die eigentlich ethischen Tugenden, die Tugenden des Charakters, z. B. Tapferkeit, Gerechtigkeit, die dann entstehen, wenn die unvernünftigen Triebe der Vernunft gehorchen und von der Vernunft das richtige Maass empfangen. Aristoteles hat die ethischen Tugenden in den vorangehenden Büchern behandelt und lässt im sechsten die dianoetischen folgen. Während die ethischen Tugenden im Gleichmaass gegründet sind und sich daher in der Mitte bewegen, sind die dianoetischen, die verständigen, darauf gerichtet, theils diese Mitte zu bestimmen, theils für sich eine theoretische Aufgabe zu lösen. Sie sind die Kunst, die Wissenschaft, die Klugheit, die Weisheit, die Vernunft; *τέχνη*, *ἐπιστήμη*, *φρόνησις*, Klugheit im höhern Sinne der praktischen Weisheit, *σοφία*, *νοῦς*. Ihre Ableitung mag an die-

sem Orte auf sich beruhen und wir gehen in einzelne Punkte ein.

VI. 3. Im dritten Kapitel behandelt Aristoteles die *ἐπιςήμη*, die wissenschaftliche Erkenntniss, als eine logische Tugend. Indem er ihr Wesen in gedrungener Kürze bezeichnet, bezieht er sich dabei wiederholt auf die ausführliche Erörterung in den Analyticis zurück und meint damit ohne Zweifel die *ἀναλυτικὰ ὕςερα*, insbesondere die entsprechenden ersten Kapitel des ersten Buches.

Was wir wissen (so ist der Zusammenhang), das kann, wie wir im Bewusstsein des Wissens annehmen, sich nicht anders verhalten. Es ist also nothwendig und unwandelbar (ewig). Zugleich ist die wissenschaftliche Erkenntniss lehrbar. Es entspringt aber jede Lehre aus dem, was vorher erkannt wird, und zwar theils durch Induction theils durch Schluss. Die Induction ist auch vom Allgemeinen Ursprung; der Schluss geschieht vom Allgemeinen her. Es giebt also Ursprünge, aus denen der Schluss stammt, die selbst nicht Gegenstand des Schlusses sind. Dies wird so ausgedrückt; p. 1139 b 25. *ἔτι διδακτὴ πᾶσα ἐπιςήμη δοκεῖ εἶναι, καὶ τὸ ἐπιςητὸν μαθητόν· ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς λέγομεν· ἡ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς, ἡ δὲ συλλογισμῷ. ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐςι καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός, ὧν οὐκ ἔςι συλλογισμός· ἐπαγωγὴ ἄρα· ἡ μὲν ἄρα ἐπιςήμη ἐςὶν ἕξις ἀποδεικτική* u. s. w.

Die Schwierigkeit liegt in dem *ἐπαγωγὴ ἄρα*; denn es kann nicht anders verstanden werden, als dass aller Ursprung des Allgemeinen Induction sei. Dass die Induction, wie z. B. in einer empirischen Regel, Princip des Allgemeinen, Obersatz eines Schlusses sein könne und vielfach sei, bleibt unbestritten und ist in dem vor-

ausgehenden ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου ausgedrückt. Aber das ἐπαγωγὴ ἄρα würde eine leere Wiederholung sein, wenn es nur dies bedeutete. Wenn es hingegen mehr bedeuten und zwar bezeichnen sollte, dass der alleinige Ursprung des Allgemeinen Induction sei, so würde mehr gefolgert als bewiesen ist, und das logische ἄρα würde einen Fehlschluss einleiten. Wo der Schluss aus einem Allgemeinen geschieht, das selbst eine Herleitung aus einem höhern Allgemeinen nicht gestattet: da braucht sich der Obersatz nicht, wie in der Empirie, auf sammelnde Induction zu gründen, sondern er kann eine höhere Quelle haben, durch welche zuletzt die Nothwendigkeit der Empirie mitbedingt ist. Es würde sich sonst die ganze Erkenntnisslehre des Aristoteles in einen Zirkel verflechten; denn wenn der Obersatz nur auf Induction beruht, so beruht er gerade auf dem Schlusssatz, der gefolgert werden soll. Die ganze Vorstellung, als sei alles Allgemeine nur Allgemeines der Induction, nur Empirie, widerspricht dem tiefern Verständniss des Aristoteles.

Schon die Analytika, die citirt werden, lehren es anders. Sie sprechen von unmittelbaren Sätzen, welche nicht erst bewiesen werden, von unbewiesenen Definitionen (ὁρισμοὶ ἀναπόδεικτοι) als letztem Princip des Beweises (analyt. post. I. 2. p. 71 b 26. II. 3. p. 90 b 26). Wäre die Induction das Princip, so läge darin der Beweis. Sie bestimmen als Princip der Wissenschaften den νοῦς, die Vernunft (II. 19. p. 100 b 5). Wäre die Induction der letzte Grund, so wäre nicht der νοῦς, sondern die αἴσθησις, nicht die Vernunft, sondern die Sinneswahrnehmung das Princip. Wir brauchen nicht erst auf die Bücher περὶ ψυχῆς (III. 5. ff. p. 430 a 10.) und die betreffenden Stellen der Metaphysik, so weit sie den menschlichen νοῦς berühren, zu verweisen (metaph. XII. 7. p. 1072

b 18 ff. XII. 9. p. 1074 b 15.). Das sechste Kapitel unsers Buchs schliesst seine Erörterung mit den Worten: es bleibt nur übrig, dass die Vernunft Ursprung der Principe sei (p. 1141 a 7. λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν). Dasselbe Kapitel sagt ausdrücklich p. 1140 b 33.: τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιςητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιςήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις. Würde die ἐπαγωγή letzte Quelle des Allgemeinen, so gäbe es gerade eine ἐπιςήμη des Princips.

Hiernach ist das ἐπαγωγὴ ἄρα, wenn es keine müssige Wiederholung sein soll, weder begründet noch wahr.

Die parallel laufende Stelle der magna moralia I. 35. p. 1197 a 21. hat nichts davon. Es heisst dort viel richtiger: ἡ μὲν γὰρ ἐπιςήμη τῶν μετ' ἀποδείξεως ὄντων ἐςίν, αἱ δ' ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι. Endlich muss im Text der nikomachischen Ethik, was den Ausdruck betrifft, das fast in Einem Athem dreimal wiederholte ἄρα auffallen.

So scheinen denn die Worte ἐπαγωγὴ ἄρα ein Einschiebsel zu sein, das vielleicht ein Leser als eine kurze eigene Betrachtung an den Rand gesetzt hatte. Wenn es wegfällt, so vollendet sich der Gedanke ungehindert.

VI. 4. Aristoteles behandelt im Gegensatz gegen die Wissenschaft, welche das Unwandelbare zum Gegenstand hat, die Kunst als eine zweite dianoetische Tugend und zwar als eine solche, welche das Wandelbare gestaltet. Wo die Wissenschaft mit dem Nothwendigen zu thun hat, das sich nicht anders verhalten kann: da bewegt sich die Kunst in dem Veränderlichen, in dem, was sein und auch nicht sein kann und zwar dergestalt, dass das Princip der Veränderung in dem Bildenden liegt und nicht in dem Werk. Dies ist in folgender Stelle ausgedrückt:

VI. 4. p. 1140 a 10. *ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν, καὶ τὸ τεχνάζειν, καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηταί τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι καὶ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ.*

Nach der bisherigen Auffassung, die sich auch in der Interpunction ausspricht, heisst die Stelle so: jede Kunst beschäftigt sich mit einem Werden und dem künstlerischen Hervorbringen (*τὸ τεχνάζειν*) und Betrachten, dass etwas von dem werde, was sein und auch nicht sein kann und wovon das Princip in dem Bildenden liegt und nicht in dem, was gebildet wird. Lambin übersetzt in diesem Sinne, indem er schon die Stelle concinner formt: *ars autem omnis in origine et molitione rei occupata est, idque molitur et exspectat, ut aliquid fiat eorum quae esse et non esse possunt* u. s. w. Zweierlei muss dabei auffallen. Einmal eine gewisse Gleichstellung des Werdens als objectiven Gebietes mit dem künstlerischen Hervorbringen und Betrachten als subjectiven Thätigkeiten. Zweitens ist es für eine beweisende Erörterung ein leeres *idem per idem*, wenn *τέχνη* durch *τεχνάζειν* erklärt wird. Um dies zu vermeiden und um zugleich einen Gegensatz zwischen *τεχνάζειν* und *θεωρεῖν* hervorzubringen, erklärt Victorius *τεχνάζειν* durch *fabricari*, die Beschäftigung mit der Materie, und *θεωρεῖν* durch den damit verbundenen geistigen Zweck. *Versatur autem ars omnis in generatione et in fabricando et in spectando, ut fiat aliquid eorum, quae possunt ac esse et non esse.* Indessen wird dadurch weder die störende Tautologie des Ausdrucks *ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα* — — — *περὶ τὸ τεχνάζειν* gehoben, noch der herrschenden Bedeutung des *τεχνάζειν* genügt. Victorius hat nicht bewiesen, dass in dem Sinn des *τεχνάζειν* die Arbeit am Stoffe überwiegt. Es möchte vielmehr umgekehrt die Richtung auf die Erfindung vorherrschen. Ohne Zweifel

kann *τεχνάζειν* auch von der Thätigkeit des Handwerkers gebraucht werden. Aber es geschieht seltener und wenn *τεχνάζειν*, bei den Dichtern auch *τέχνασμα* (z. B. Eurip. Orest. v. 1560 *τοῦ μητροκτόνου τεχνάσματα* von einem ausgestreueten falschen Gerüchte) den Begriff der List in sich aufgenommen hat, wie es bei Plato nur in der Bedeutung der Hinterlist und Verstellung vorkommt: so erhellt schon daraus, dass das Wort viel mehr auf den Plan und den Anschlag geht, als auf die Ausführung im Handwerk. Aristoteles gebraucht das Wort ohne den Nebensinn des Heimlichen in der Bedeutung planmässiger Anstrengung, z. B. polit. I. 11. p. 1259 a 32. *ἀμφότεροι γὰρ* (Thales und ein Sicilier) *ἑαυτοῖς ἐτέχνασαν γενέσθαι μονοπωλίαν.* polit. VI. 5. p. 1320 a 35. *τεχναστέον οὖν ὅπως ἂν εὐπορία γένοιτο χρόνιος* — gegen die Armuth als das Unheil der Demokratien.

Will man nun die Tautologie (*τέχνη περὶ τὸ τεχνάζειν*) los werden, will man statt der gehäuften Prädicate (*περὶ γένεσιν καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν*) eine Gliederung gewinnen, will man endlich das *τεχνάζειν* statt des gemachten Unterschiedes in seiner allgemeinen Bedeutung lassen und zwar so, dass darin Plan und Anlage den nächsten Gesichtspunkt bildet: so muss man, wie *τέχνη πᾶσα* Subject ist, auch *τὸ τεχνάζειν* als Subject nehmen und *θεωρεῖν*, das keinen Artikel hat, zum Prädicat machen. Man würde dabei am besten *καὶ* streichen. „Jede Kunst geht auf ein Werden und das künstlerische Streben ist ein Betrachten mit dem Zweck, dass etwas von dem werde, was sein und auch nicht sein kann." Will man *καὶ* beibehalten, so würde es als „auch" dahin zu deuten sein, dass das *τεχνάζειν* auch noch anderes umfasst, als die Betrachtung, das dianoetische Element, worauf es gerade in der Behandlung der dianoetischen Tugenden ankommt.

VI, 8. Im achten Kapitel unterscheidet Aristoteles die σοφία und φρόνησις, die theoretische und praktische Weisheit, die σοφία, welche die nothwendige Wissenschaft mit der Quelle des Princips, dem νοῦς, verbindet, Wissenschaft, die insofern ein Haupt empfangen, und die φρόνησις, die sich im Handeln bewegt und nicht in demjenigen Sinne Klugheit ist, in welchem man in ihr nur die Kenntniss der Mittel für einen gegebenen Zweck betrachtet, sondern Klugheit in dem Sinne, in welchem noch Luther in der Bibel πιςοὺς οἰκονόμους καὶ φρονίμους (Luc. XII. 42.) einen treuen und klugen Haushalter übersetzt. Von dieser Klugheit sagt Aristoteles gegen das Ende des Kapitels p. 1141 b 14, dass sie nicht nur das Allgemeine besitzen, sondern auch das Einzelne kennen müsse, denn sie sei auf das Handeln gerichtet und die Handlung bewege sich im Einzelnen. Daher geschehe es auch, dass einige, ohne zu wissen, und insbesondere die Erfahrenen (οἱ ἔμπειροι) zum Handeln geschickter seien als andere Wissende. Der Begriff der Erfahrung ist in unserm Sinne schon vielfach von dem Bewusstsein des Allgemeinen durchzogen und bildet gegen dasselbe keinen Gegensatz, indem in ihr nur der Ursprung aus dem wahrgenommenen und beobachteten Einzelnen festgehalten wird. Aristoteles stellt den Begriff des ἔμπειρος niedriger; er beschränkt ihn auf die sich wiederholende Wahrnehmung der Thatsache; er beschränkt ihn auf das ὅτι und hält ihn von dem διότι, von jedem bestimmenden allgemeinen Begriff durchaus fern. Vgl. metaphys. I. 1. p. 980 b 28. analyt. post. II. 19. p. 100 a 4. Der ἔμπειρος z. B. bemerkt, wie in der Metaphysik an einem solchen medizinischen Fall der Unterschied erläutert wird, dass dem Kallias, der an dieser bestimmten Krankheit litt, und dem Sokrates und vielen andern dieses bestimmte Mittel zuträglich war;

aber die generische Bestimmung dieser Krankheit (*τὸ κατ' εἶδος ἓν ἀφορισθῆναι*), ob es eine Verschleimung oder ein Gallenleiden oder ein Fieber war, geht den *ἔμπειρος* nichts an; sie ist erst Sache der Kunst und Wissenschaft. Da nun alle Handlung am Einzelnen durch Einzelnes geschieht (in dem Beispiel der Metaphysik wird nicht der Mensch überhaupt, sondern Kallias, Sokrates geheilt und nicht etwa durch Helleborus überhaupt, sondern durch eine einzelne Gabe eines einzelnen Helleborus): so muss sich in der *φρόνησις* die Einsicht in das Allgemeine und die Kenntniss des Einzelnen vereinigen, und wenn nur eine von beiden sein kann, so ist diese wichtiger als jene.

Dieser Gedanke wird p. 1141 b 14 ff. so ausgedrückt: *οὐδ' ἐςὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαςα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαςα. διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἑτέρων εἰδότων πρακτικώτεροι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι· εἰ γὰρ εἰδείη ὅτι τὰ κοῦφα εὔπεπτα κρέα καὶ ὑγιεινά, ποῖα δὲ κοῦφα ἀγνοοῖ, οὐ ποιήσει ὑγίειαν, ἀλλ' ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθεια κοῦφα καὶ ὑγιεινὰ ποιήσει μᾶλλον. ἡ δὲ φρόνησις πρακτική· ὥςε δεῖ ἄμφω ἔχειν, ἢ ταύτην μᾶλλον.* Das Beispiel ist, ähnlich wie in der Metaphysik, medizinisch gehalten. Es fragt sich nur, ob es in der jetzigen Gestalt den Gegensatz trifft. Das erste Glied (*εἰ γὰρ εἰδείη ὅτι τὰ κοῦφα εὔπεπτα κρέα καὶ ὑγιεινά, ποῖα δὲ κοῦφα ἀγνοοῖ*) „jemand weiss, dass das leichte Fleisch verdaulich und gesund ist, aber er weiss nicht, welche Art Fleisch leicht sei", bezeichnet angemessen den nackten Begriff des Allgemeinen ohne die Möglichkeit der Anwendung; mit ihm allein kommt keine kluge Handlung zu Stande. Das zweite Glied (*ἀλλ' ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθεια κοῦφα καὶ ὑγιεινὰ ποιήσει μᾶλλον*) „jemand weiss, dass das Vogelfleisch leicht und gesund ist" soll den *ἔμπειρος* bezeichnen, der nur das

Einzelne kennt und nicht die Vereinigung der allgemeinen Einsicht und einzelnen Kenntniss, wie dies der Zusammenhang lehrt, da dieser Gegensatz erläutert werden soll, und durch das folgende *ἢ ταύτην μᾶλλον*, das eine vorangegangene Trennung voraussetzt und auf das zweite Glied als auf die blosse Kenntniss des Einzelnen hinweist, ausdrücklich gefordert wird. Wer indessen weiss, *ὅτι τὰ ὀρνίθεια κοῦφα καὶ ὑγιεινά*, dass das Vogelfleisch leicht und gesund sei, weiss beides, das Allgemeine und Besondere. In dem Begriff *κοῦφα* hat er bereits den allgemeinen Grund, den *terminus medius* des ganzen Schlusses. Der *ἔμπειρος*, an das Einzelne gebunden, ist noch ohne die Bestimmung des Allgemeinen. Daher weiss er in dem vorliegenden Falle auch nur, dass das Vogelfleisch gesund ist; ob es leicht ist, ob es darum gesund sei, weil es leicht ist, geht ihn noch nicht an. Wenn also das Beispiel passen und nicht verwirren soll, so muss es nur heissen: *ἀλλ' ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθεια ὑγιεινὰ ποιήσει μᾶλλον τὴν ὑγίειαν* und *κοῦφα καὶ* vor *ὑγιεινά* muss ungeachtet der übereinstimmenden Handschriften gestrichen werden.

VI. 12. Vielleicht ist im Aristoteles keine Lehre wichtiger, als seine Lehre vom *νοῦς*; denn die letzten Principien seiner Philosophie gehen in den *νοῦς* zurück, und in der Auffassung des *νοῦς* entscheidet sich die grosse Frage, wie weit Aristoteles, nachdem er die Ideen Plato's bestritten hatte, dennoch dem menschlichen Geiste einen eigenthümlichen, über die nackte, sinnliche, sammelnde Erfahrung hinausgehenden Ursprung nothwendiger Erkenntniss zugesprochen habe. Aber vielleicht ist auch im Aristoteles keine Lehre schwieriger und dunkler, als seine Lehre vom *νοῦς*; denn Aristoteles behandelt ihn nirgend in dem vollen Zusammenhang und in der Aus-

führung, welche uns sein positives Wesen und seine eigenthümlichen Thätigkeiten aufschlössen. Mit Ausnahme der Kapitel im dritten Buch über die Seele, welche durch ihre nur allzu kurzen Andeutungen den langen Streit über das Verhältniss des νοῦς παθητικὸς zum ποιητικός, des *intellectus patiens* zum *intellectus agens* in die Geschichte der Philosophie eingeführt haben, mit Ausnahme der allzu gedrungenen Stellen im zwölften Buch der Metaphysik, welche überdies den göttlichen νοῦς und nicht unmittelbar den menschlichen bezeichnen, spricht Aristoteles meistens nur indirect, nur im Gegensatz gegen die andern Thätigkeiten des Geistes vom νοῦς. Wenn Aristoteles am Schlusse der *analytica posteriora* in dem wichtigen neunzehnten Kapitel des zweiten Buchs den Gang des menschlichen Erkennens von der Sinneswahrnehmung an durch die ἐμπειρία hindurch zur Wissenschaft hin beschreibt, und dabei zuletzt nach der Quelle der Principien für die Wissenschaft sucht: so zeigt er nur, dass diese weder die Meinung und Berathung, noch die Wissenschaft selbst sein könne, jene nicht, weil sie auch falsch sein könne, diese nicht, weil sie immer noch einen Grund fordere — was vom Begriff des Princips ausgeschlossen sei. Sie müsse daher, fährt er fort, der νοῦς sein, der allein als Ursprung wahrer Erkenntniss übrig bleibe. Wir erfahren auf diese indirecte Weise, dass der νοῦς ἐπιστήμης ἀρχή sei, aber in welcher Ausdehnung oder Beschränkung und wie er verfahre, indem er das Princip schöpfe, und in welchem Zusammenhang er zu den übrigen erkennenden Thätigkeiten des Geistes stehe, das erfahren wir nicht. Auf ähnliche Weise bestimmt Aristoteles in unserm Buche den νοῦς als ἀρετὴ διανοητική nur indirect. Es muss, zeigt er im sechsten Kapitel, ein Princip für die Wissenschaft geben. Die Erkenntniss desselben kann aber weder Wissenschaft noch Kunst, weder Klugheit

noch Weisheit sein. Es bleibt also nichts übrig, als dass es für die Principien Vernunft gebe, λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. Das λείπεται spricht das Ergebniss einer nur indirecten Betrachtung deutlich genug aus.

Um so wichtiger sind solche Stellen, welche directe Andeutungen über das Wesen und die Thätigkeit des νοῦς enthalten. Wir lesen eine solche im zwölften Kapitel, welche überdies im Gegensatz gegen den νοῦς θεωρητικός die Quelle der allgemeinen und unwandelbaren Principien für die Wissenschaft, den νοῦς πρακτικός, die praktische Vernunft, um Kant's Ausdruck beizubehalten, betrifft. Der νοῦς πρακτικὸς ist derselbe, welcher in den Büchern über die Seele (I. 2. p. 404 b 5.) ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν καλούμενος νοῦς heisst. Die Stelle ist schon von den Erklärern (Giphanius p. 497) als ein *locus obscurissimus* bezeichnet. Was bis jetzt zur Aufhellung beigetragen ist, zerstreut die Dunkelheit nicht oder setzt wenigstens die Erklärung nicht ausser Zweifel.

Nachdem gezeigt worden ist, dass die verschiedenen Thätigkeiten der praktischen Erkenntniss, Einsicht (σύνεσις), billiges Urtheil (γνώμη), Klugheit (φρόνησις) und Vernunft (νοῦς) auf Ein und dasselbe Ziel gehen, heisst es wörtlich: p. 1143 a 34. καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ γνώμη περὶ τὰ πρακτά, ταῦτα δ' ἔσχατα. καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου. τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. Also: die Einsicht und das Urtheil beziehen sich auf die Gegenstände des Handelns, diese sind Letztes (Aeusserstes) und die Vernunft geht auf das Letzte (Aeusserste) nach beiden Seiten. Denn von den ersten Terminis und den letzten

giebt es Vernunft und keinen Begriff; und zwar geht die Vernunft in der Richtung der Beweise auf die unveränderlichen und ersten Termini, und die Vernunft in Ueberlegungen des Handelns auf das Letzte und Veränderliche und die zweite Praemisse; denn diese sind Ursprünge des Zwecks; denn aus dem Einzelnen wird das Allgemeine; aber von dem Einzelnen muss man Wahrnehmung haben und diese ist Vernunft.

Die Schwierigkeit liegt in den letzten Worten — besonders darin, dass Wahrnehmung Vernunft sein soll, *αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς*. Was vorangeht, lässt sich, wenn es auch durch die Kürze dunkel ist, mit Sicherheit erklären.

Der *νοῦς πρακτικὸς* wird dem *θεωρητικὸς* entgegengesetzt. Dieser wird durch die Worte bezeichnet: *ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις*, denn er giebt das Princip der Beweise. Der andere heisst *ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς*. Wenn man, genau genommen, *ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς ἀποδείξεσι* ergänzen muss, so ist es doch nothwendig, den Begriff *ἀποδείξεσι* nicht in der theoretischen Strenge zu fassen, sondern die allgemeine Vorstellung *ἐν τοῖς πρακτικοῖς λογισμοῖς* daraus hervorzuheben. Diese praktische Vernunft nun bezieht sich im Gegensatz gegen die theoretische, welche für die Beweise Quelle der unbewegten (*ἀκινήτων* d. h. nothwendigen) und schlechthin ersten Principe ist, auf das Letzte (*τοῦ ἐσχάτου* d. h. nach der Seite der Erscheinung hin — auf das im Handeln unmittelbar Einzelne vgl. d. an. III. 7. §. 3. p. 431 a 19. III. 10. §. 2. p. 433 a 16.) und auf das Veränderliche (*τοῦ ἐνδεχομένου* sc. *ἄλλως ἔχειν*, wodurch das Gebiet des Veränderlichen und das Freie bezeichnet wird vgl. VI. 2. p. 1139 a 8.) und auf die zweite Praemisse (*τῆς ἑτέρας προτάσεως*). Der Untersatz (die *ἑτέρα πρότασις*) verhält sich zum Obersatz, wie das Besondere oder Einzelne zum Allgemeinen; das Subject des Untersatzes ist der unterste Begriff des Syllo-

gismus. Dieser in der Ethik auffallende Ausdruck (*τῆς ἑτέρας προτάσεως*) für das Einzelne und Individuelle erklärt sich dadurch, dass Aristoteles mehrfach die Ueberlegung beim Handeln einem Syllogismus vergleicht, d. an. III. 11. §. 4. p. 434 a 17. d. motu animalium c. 7. p. 701 a 7. In der erst genannten Stelle heisst es: der allgemeine Satz sage, dass ein solcher solches thun müsse, und der zweite Satz in Bezug auf das Einzelne, dass ich ein solcher bin und dass dieses hier ein solches ist (*ἡ μὲν γὰρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν, ἡ δὲ ὅτι τόδε τὸ νῦν τοιόνδε κἀγὼ δὲ τοιόςδε*). Die praktische Vernunft geht also, insoweit sie sich von der theoretischen unterscheidet, denn auch sie bedarf des Allgemeinen, auf das Einzelne, auf das *τόδε τὸ νῦν* und auf das *ἐγώ* (um bei dem Ausdruck der angeführten Stelle zu bleiben); sie ist für die Wahrheit desselben Princip.

Nun heisst es jedoch weiter: Denn dieses (das Letzte, das Veränderliche und der Untersatz) sind Principien des Zwecks; denn aus dem Einzelnen wird das Allgemeine; von diesem muss man Wahrnehmung haben und diese Wahrnehmung ist Vernunft.

Es dringen sich hier sogleich drei Fragen auf. Was heisst das *ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται*, nämlich das Einzelne, dann in welchem Zusammenhang steht hier *ἐκ τῶν καϑ' ἕκαςα γὰρ τὰ καϑόλου*, endlich welchen Sinn hat das Wort: diese Wahrnehmung ist Vernunft, *αὕτη δ' ἐςὶ νοῦς*?

Wir scheiden zunächst die zweite Frage aus und erörtern die erste und dritte zusammen.

Die Schwierigkeit der letzten *αὕτη δ' ἐςὶ νοῦς* springt in die Augen. Sonst heisst der *νοῦς* (d. an. III. 8. 2. p. 432 a 2.) *εἶδος εἰδῶν* und hier soll er Wahrnehmung sein. Sonst wird der *νοῦς* immer gerade im Gegensatz gegen die *αἴσϑησις*, die Vernunft im Gegensatz

gegen die Wahrnehmung, gedacht und hier soll sie selbst Wahrnehmung sein. Sonst wird ausdrücklich gesagt (VI. 2. p. 1139 a 17.) *τρία δ' ἐςὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις· τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως* — also die Wahrnehmung ist Princip keiner Handlung und hier wird eine Wahrnehmung zum letzten Princip gemacht.

Das Wesen der praktischen Vernunft liegt in der Bestimmung des Zweckes. So heisst es d. an. III. 10. §. 2. p. 433 a 14: *νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει, καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως.* Der Gegenstand des Zweckes ist hiernach das Princip, das Bewegende der praktischen Vernunft. Aller Zweck geht auf eine Handlung (d. part. an. I. 5. p. 645 b 15. *τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις*), z. B. das Auge soll sehen, die Lunge soll athmen; und jede Handlung ist als solche eine einzelne. Dies Einzelne, das erreicht werden soll, bewegt das Denken, wie ein Unbewegtes d. an. III. 11. §. 4. p. 434 a 17. d. motu anim. c. 7. p. 701 a 11. Insofern ist das Einzelne das bewegende Princip der praktischen Vernunft.

„Von diesem Einzelnen muss man eine Wahrnehmung haben und diese ist Vernunft" *τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐςὶ νοῦς.* Man sollte meinen, der Zweck werde durch das Denken und nicht durch die Wahrnehmung gefasst; das Einzelne sei als Gegenstand des Zwecks ein Künftiges und noch nicht da; es könne, da nur das Gegenwärtige der *αἴσθησις* zufällt, nicht durch die *αἴσθησις* erreicht werden. Offenbar liegt auch in dieser Betrachtung Grund genug, warum der *νοῦς* und nicht die eigentliche *αἴσθησις* in Anspruch genommen wird. Die sinnliche Wahrnehmung ist ausgeschlossen und der Ausdruck *αἴσθησις* kann nur auf Punkte der Ver-

gleichung gehen. Der Gegenstand der Vernunft (des νοῦς) ist das Einfache, Untheilbare (τὰ ἁπλᾶ, ἀσύνθετα, ἀδιαίρετα vgl. metaph. Θ. 10. p. 1051 b 17. d. anim. III. 6. p. 430 a 26.) und auch der Zweck, welcher Gegenstand der praktischen Vernunft ist, muss als ein einfacher gedacht werden. Der νοῦς erfasst ihn wie ein Unmittelbares (ἄμεσον), das durch keinen höhern Begriff vermittelt ist. Hierin ist seine Thätigkeit mit der αἴσθησις verwandt, die das Sinnliche ohne ein Drittes und ohne ein Höheres, das zwischen träte, als ein ἄμεσον ergreift. Daher gebraucht Aristoteles von der Thätigkeit des νοῦς seinem Gegenstande gegenüber dasselbe Wort, das sonst dem Tastsinn zukommt, „berühren", θιγγάνειν metaphys. Θ. 10. p. 1051 b 24. τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές, — — τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν (die Thätigkeit, die dort beschrieben wird, kann nur auf den νοῦς gehen) metaphys. Λ. 7. p. 1072 b 21. heisst es von der sich selbst denkenden Vernunft: νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. In derselben Weise drückt sich Theophrast in dem Fragmente seiner Metaphysik aus, p. 318 f. Brand. ὅταν δὲ ἐπ' αὐτὰ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα μεταβαίνωμεν, οὐκέτι δυνάμεθα, εἴτε διὰ τὸ μὴ ἔχειν αἰτίαν, εἴτε διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν, ὥςπερ πρὸς τὰ φανεινότατα βλέπειν· τάχα δ' ἐκεῖνο ἀληθέστερον, ὡς αὐτῷ τῷ νῷ ἡ θεωρία θιγόντι καὶ οἷον ἀψαμένῳ· διὸ καὶ οὐκ ἔςιν ἀπάτη περὶ αὐτά. In diesem Sinne wird also die praktische Vernunft den richtigen Zweck des Handelns unmittelbar berühren und erfassen; und in sofern kann ihre Thätigkeit vergleichungsweise αἴσθησις heissen, weil diese, wie jene, ihren Gegenstand unmittelbar ergreift. Diese Erklärung bestätigt sich auch durch den Vergleich des νοῦς mit der Thätigkeit des Auges, ὄψις, welche unmittelbar die Bewegung des Leibes leitet, VI. 13. p. 1144 b 10. Wenn diese Auffassung der αἴσθησις in dem gegebenen Zu-

sammenhang richtig ist, so verschwindet der Widerspruch mit VI. 2. p. 1139 a 17, wo der *αἴσθησις* nur, inwiefern sie jene blinde Empfindung ist, welche der Mensch mit dem Thiere theilt, die Möglichkeit Princip einer Handlung im menschlichen Sinn zu sein abgesprochen wird. Denn es folgt als Beweis: *δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἴσθησιν μὲν ἔχειν, πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν.*

So erklärt sich der Ausdruck, — wenn dadurch auch noch nicht aufgeklärt ist, wie sich Aristoteles jenseits des vergleichenden Ausdrucks den innern Vorgang, die eigentliche Thätigkeit des *νοῦς* gedacht habe.

Indessen bleibt auch in der Erklärung des Ausdrucks noch eine Schwierigkeit, wenn man an eine verwandte Stelle unsers Buchs, an VI. 9. gegen das Ende p. 1142 a 24. zurückdenkt. Da wird von der *φρόνησις* gesagt, dass sie, wie der *νοῦς*, auf das Letzte gehe. *τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐςίν, ὥςπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ. ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων ὧν οὐκ ἔςι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔςιν ἐπιςήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα, ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον· ςήσεται γὰρ κἀκεῖ. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος.* Was in dieser Stelle von der *φρόνησις* zunächst gesagt wird, dass sie auf das Letzte (*ἔσχατον*) gehe, inwiefern es davon keine Wissenschaft, sondern Wahrnehmung gebe, kann eben so gut nach Maassgabe dessen, was wir VI. 12 über den *νοῦς* lesen, von dem *νοῦς* gesagt werden, und doch soll ein Gegensatz mit dem *νοῦς* hervorgehoben werden (*ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ*). Dieser Gegensatz muss also in der verschiedenen Weise liegen, wie die *αἴσθησις* zu verstehen ist. Aristoteles erklärt sie bei der *φρόνησις* durch die Worte: *οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τὸ τρίγωνον· ςήσεται γὰρ κἀκεῖ. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ'*

ἄλλο εἶδος. Auch an dieser Stelle ist die Auslegung bis jetzt mangelhaft. Aristoteles sagt: die Wahrnehmung, die in der φρόνησις mitwirkt, ist nicht die Wahrnehmung des Eigenthümlichen d. h. nach den Büchern über die Seele II. 6. u. s. w., des einzelnen Sinnen eigenthümlich zugewiesenen Gebietes, z. B. nicht die Wahrnehmung des Lichtes, welches nur das Gesicht, des Schalles, welchen nur das Gehör auffasst, sondern eine solche, mit welcher wir wahrnehmen, dass das im Mathematischen letzte Element ein Dreieck ist (οἵᾳ αἰσθανόμεθα etc.). Es kann schwerlich genügen, aus diesen Worten nur den Gemeinsinn herauszulesen, inwiefern nach Aristoteles Figur und Zahl gemeinsame Sinnesobjecte sind. Es kommt auf die Frage an, was beim Handeln, womit allein die φρόνησις zu thun hat, der Vergleich mit der theoretischen Mathematik zu bedeuten habe. Es muss hier eine tiefere Beziehung liegen und der Vergleichungspunkt muss aufgefunden werden. Es dient dazu III. 5. p. 1112 b 12, wo es sich um das βουλεύεσθαι und insofern auch um die φρόνησις handelt. Wir berathschlagen, heisst es da, nicht um die Zwecke, sondern um die Mittel. (βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη). Kein Arzt z. B. beräth darüber, ob er heilen soll, sondern wie und durch welche Mittel. Man setzt einen Zweck und sieht darauf, wie und wodurch er erreicht werde; und wenn das dem Zweck nächste Mittel gefunden ist, wie und wodurch dieses, bis man zur ersten Ursache kommt, welche in der Auffindung die letzte ist. ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα. Die Aufgabe, welche der Kluge im Handeln zu lösen hat, gleicht einer analytischen Aufgabe der Geometrie. Man denkt sich die aufgegebene Figur verwirklicht und zergliedert sie in ihre Bedingungen, um die Mittel der Construction zu finden. Man geht in der

Zergliederung so weit, bis von Mittel zu Mittel die erste Ursache, die letzten Elemente der Erzeugung erreicht sind. Proclus charakterisirt das Wesen der geometrischen Analysis (in Euclid. I. p. 58) mit den Worten: *ἐπ' ἀρχὴν ὁμολογουμένην ἀνάγουσα τὸ ζητούμενον.* Dieser regressive Weg von dem Zweck als der zu erreichenden Folge zu den letzten Bedingungen wird auch sonst von Aristoteles bezeichnet, wenn es darauf ankommt, die logische Thätigkeit beim Handeln deutlich zu machen, z. B. de motu animalium 7. p. 701 a 20. *πράττει δ' ἀπ' ἀρχῆς. εἰ ἱμάτιον ἔςαι, ἀνάγκη τόδε πρῶτον, εἰ δὲ τόδε, τόδε· καὶ τοῦτο πράττει εὐθύς.* Dieser Rückgang bis zu dem Punkt, wo der Gedanke stehen bleibt, damit da zur Ausführung Hand angelegt werde, ist in der zu erklärenden Stelle durch *ςήσεται γὰρ κἀκεῖ* ausgedrückt. Man wird in der Zergliederung bei dem Dreieck als der einfachsten und construirbaren Figur stehen bleiben. Hiernach wird sich der Gegensatz zwischen der *φρόνησις* und dem *νοῦς* so stellen. Der *νοῦς*, in der Bestimmung des Zwecks thätig, giebt die Aufgabe. Die *φρόνησις* sucht die Mittel. Jener ist nur der *αἴσθησις* zu vergleichen, inwiefern er ohne Vermittelung seinen Gegenstand ergreift; diese geht in die *αἴσθησις* zurück, inwiefern sie von ihr lernt, welches die letzten Elemente der Ausführung sind. Wenn Aristoteles (VI. 9.) hinzusetzt, *ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος*: so lassen sich für *αὕτη* und *ἐκείνη* verschiedene Beziehungen denken. Indessen wird dadurch doch wol der Unterschied zwischen dem Beispiel und der Sache, für welche es gelten soll, bezeichnet. Die mathematische Zergliederung steht der eigentlichen Anschauung näher, die Zergliederung bei den Mitteln zum Handeln (*ἐκείνη*) entfernter. Und wenn Aristoteles d. an. III. 10. §. 9. p. 433 b 29. sagt: *φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική,* so möchte in dem eben behandelten Zu-

sammenhang die *φαντασία αἰσθητική* dem Mathematiker, die *φαντασία λογιστική* (oder *βουλευτική*) dem *φρόνιμος* zukommen.

Auf diese Weise erklärt sich die *αἴσθησις* in der *φρόνησις* und die *αἴσθησις* im *νοῦς*, ohne dass sie sich einander verwirren.

Endlich bleibt in der Stelle, von der wir ursprünglich ausgingen, noch die Frage übrig, was soll in dem Zusammenhang: *ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου*. Das Einzelne ist Princip des Zwecks; denn aus dem Einzelnen stammt das Allgemeine. Es wird völlig unmöglich sein, das Allgemeine, wie man gewollt hat, als einen andern Ausdruck für den Zweck zu nehmen. Aristoteles hat ja gerade das Einzelne als seinen bewegenden Grund ausgesprochen. Die Worte: *ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου* bezeichnen gewöhnlich die Induction. Wie kommt aber die Induction hierher, wo von dem *νοῦς* die Rede ist? Die Schwierigkeit löst sich, wenn man zu *τὸ καθόλου* entweder *τέλος* hinzusetzt oder doch dem genauen Zusammenhang gemäss aus dem eben vorangegangenen *τὸ οὗ ἕνεκα* hinzudenkt. *ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου τέλος*. Aus den einzelnen Zwecken, wie sie in den Trieben, in den Organen angelegt sind, fassen wir den allgemeinen zusammen. Ohne die Anschauung der einzelnen Zwecke haben wir von dem allgemeinen des Handelns, den auch Aristoteles mit dem sokratischen Namen der *εὐπραξία* zu belegen pflegt (z. B. VI. 2. p. 1139 a 34. VI. 5. p. 1140 b 7.), keine Vorstellung. Alle wirken zu einem allgemeinen zusammen, wie die einzelnen Thätigkeiten der Organe zu einer vollen That des Leibes, dem Leben. Wir können in dieser Beziehung die Stelle d. part. anim. I. 5. p. 645 b 14 vergleichen *ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πλήρους*. Diese volle Thätigkeit,

aus den einzelnen hervorgebracht, diese πρᾶξις πλήρης würde dem καθόλου τέλος an unserer Stelle entsprechen.

VI. 13. Endlich berühren wir zum Schluss noch eine Stelle, in welcher man eine innere Schwäche, eine angreifbare Blösse des ganzen ethischen Systems hat wahrnehmen wollen. In der Lehre vom φρόνιμος soll es hervortreten, dass Aristoteles ganze Ethik auf einem Zirkel beruht. Sollte dies richtig sein, so wäre freilich in der Ethik dem Gründer der Logik etwas sehr Unlogisches begegnet. Wir hören zunächst den Vorwurf.

Im letzten Kapitel unseres Buchs VI. 13. p. 1144 a 29 ff. wird der Zusammenhang der praktischen Weisheit (φρόνησις) mit der ethischen Tugend nach einer andern Richtung bezeichnet, als im Anfang des Buchs (VI. 1.). Wenn die ethische Tugend in den Extremen der Triebe, im Zuviel und Zuwenig das richtige Maass der Mitte hält, wie z. B. die Tapferkeit zwischen der Feigheit und Tollkühnheit: so sollten nach dem ersten Kapitel des Buchs die dianoetischen Tugenden dazu dienen, das richtige Verhältniss zu bestimmen. Die praktische Weisheit (φρόνησις) würde insbesondere diese Aufgabe haben; und es kann hiernach keine ethische Tugend geben ohne diese erkennende. Im letzten Kapitel wird umgekehrt gesagt, es könne keine φρόνησις ohne die ethische Tugend geben. Denn der beste Zweck, um den es sich handelt, erscheine nur dem Guten; die innere Schlechtigkeit verdrehe ihn und mache, dass man sich in Bezug auf die praktischen Principe durchweg täusche. τοῦτο δὲ, heisst es, nämlich τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον, εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται· διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς. ὥστε φανερὸν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν. Dieser Zirkel tritt noch nackter hervor, wenn man X. 8. p. 1178 a 16.

vergleicht, wo das Verhältniss so ausgedrückt wird: die praktische Weisheit sei mit der ethischen Tugend verbunden und diese mit der Weisheit, wenn anders die Principien der Weisheit sich nach den ethischen Tugenden richten und das Richtige der ethischen Tugenden nach der Weisheit. *συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικάς εἰσιν ἀρετάς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν.* Wo ist hier der feste Punkt? in der ethischen Tugend, um zur Weisheit, oder in der Weisheit, um zur ethischen Tugend zu kommen? Dieser Zweifel wird bestärkt, wenn schon II. 6 die ganze Definition der ethischen Tugend auf den *φρόνιμος* gestützt wird und nun der *φρόνιμος* von der ethischen Tugend abhängt. p. 1106 b 36. *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.*

Wie ist dieser Zirkel zu lösen?

Zunächst darf man nicht ausser Acht lassen, dass dialektisch alles das sehr leicht die Form eines Zirkels annimmt, was real in dem Verhältniss der Wechselwirkung steht und daher auf einen gemeinsamen Ursprung zurückweist. Der Zirkel hat unter dieser Voraussetzung real keine andere Bedeutung, als dass beide Glieder *ἀρετὴ* und *φρόνησις* mit einander werden und wachsen. Wenn sie dann ausgebildet sind, so erscheint die eine nur durch die andere vollendet. Diese Ansicht liegt auch in einem Ausdruck des Aristoteles angedeutet. Er sagt VI. 13. p. 1144 a 29. *ἡ δ' ἕξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ τῆς ἀρετῆς.* Es kommt dabei auf das Wort der *ἕξις* an. Sie entsteht erst aus den sich wiederholenden Thätigkeiten derselben Art und erhält erst durch die Uebung der sich wiederholenden Energien den sichern Charakter. „Diesem Auge der Seele wird die ausgebil-

dete Kraft nicht ohne die Tugend.“ Beide reifen also mit einander; jede einzelne tugendhafte Handlung fördert zugleich die φρόνησις, und jeder richtige Blick im Praktischen die Tugend. Die magn. mor. II. 3. p. 1200 a 8 drücken das Verhältniss ganz richtig aus. οὔτε γὰρ ἄνευ τῆς φρονήσεως αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ γίνονται, οὔθ' ἡ φρόνησις τελεία ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀλλὰ συνεργοῦσί πως μετ' ἀλλήλων. Im Werden ist kein Zirkel, wenn der Ursprung gemeinsam ist, und es fragt sich nur, wo im Sinne des Aristoteles der letzte Keim der Entwicklung liegt.

Diese Frage hat ihre psychologische Schwierigkeiten, in welche wir hier nicht eingehn. Aber in der wirklichen Geschichte der ethischen Entwicklung dürfen wir Eins nicht übersehen. Die werdenden Tugenden des jüngern Geschlechts haben die φρόνησις des ältern zu ihrem Prius; und es ist die Aufgabe der Erziehung, wie Aristoteles in Uebereinstimmung mit Plato lehrt (eth. Nic. II. 2. p. 1104 b 11), indem beide nach dieser Seite das Gefühl zum ethischen Mittelpunkte machen, die Kinder von früh an dahin zu bringen, dass sie darüber Lust und Unlust empfinden, worüber sie Lust und Unlust empfinden sollen. Wenn Lust und Unlust eine falsche Richtung nehmen, so wird die Erkenntniss des Princips, die φρόνησις, unmöglich. VI. 5. p. 1140 b 17. τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τούτου ἕνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἱρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν· ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς.

Hiernach führt, was auf den ersten Blick als ein Zirkel erscheint, in den Grund einer tiefern Einheit zurück.

Berlin, gedruckt bei A. W. Hayn.

HISTORISCHE

BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE

VON

ADOLF TRENDELENBURG.

DRITTER BAND.

VERMISCHTE ABHANDLUNGEN.

BERLIN.

VERLAG VON G. BETHGE.

1867.


TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
OF
OXFORD
LIBRARY

Vorwort.

Der vorliegende dritte Band der historischen Beiträge zur Philosophie bietet, wie die beiden vorangehenden (1846. 1855.), geschichtliche und kritische Versuche, welche nicht blos historische Auffassung, sondern auch Besinnung über bleibende Aufgaben der Philosophie zu fördern wünschen. Die Abhandlungen sind mit geringer Ausnahme in der Akademie der Wissenschaften vorgetragen, aber nur einige derselben (I. II. III. V.) in den Schriften der Akademie gedruckt worden; die meisten sind ungedruckt und weiter ausgearbeitet.

Die Abhandlungen über Leibniz (I. II.), ein Beitrag zur Geschichte der Logik, haben vielleicht auch für die philosophische Propaedeutik Interesse. Die kritischen Erörterungen über Herbarts Metaphysik (III.) reihen sich an frühere an (Logische Un-

tersuchungen. Zweite Auflage. I. S. 173 ff. S. 260 ff. Historische Beiträge zur Philosophie. II. S. 313 ff.). Was dann zur Beurtheilung der metaphysischen Hauptpunkte in Herbarts Psychologie (IV.), sowie zur Prüfung seiner praktischen Philosophie (V.) folgt, fügt sich mit jenen eben genannten Aufsätzen zusammen und schliesst die Untersuchung über die eigenthümlichen Grundlagen der herbartischen Philosophie. Mehrere Aufsätze beziehen sich auf die Begründung der Ethik. Herbarts praktische Philosophie (V.), welche den ethischen Grund ins Aesthetische verlegt und mit dem Gefühl des Harmonischen in psychologischen Mechanismus auslaufen lässt, wird mit der Ethik der Alten verglichen, welche aus dem tiefern Princip einer innern Bestimmung das Ethische entwarfen und von innen her das Harmonische erreichten. Kants apriorisches Princip der Moral, welches über das dem Menschen eigenthümliche Wesen als empirisches Princip hinausgeht, und, um den Begriff des guten Willens zu vollenden, alle Lust von sich stösst, wird in dem Widerstreit betrachtet, in welchem es mit Aristoteles steht; und ein Schiedsspruch wird versucht (VI.). Die Frage, ob Kant den Beweis einer nur subjectiven Bedeutung von Raum und Zeit wirklich geführt habe (VII.), schien für die Gegenwart wichtiger zu sein, als manches andere metaphysische Problem; denn auf dem Grund und Boden dieses

kantischen Beweises stehen auch diejenigen, welche Raum und Zeit und mit diesen die Causalität für eine Gehirnfunction und ihre Ordnung für bestand- und wesenlosen Schein erklären und dadurch die menschliche Welt in das Nichts eines Traums verwandeln (vgl. Schopenhauer, Kritik der kantischen Philosophie in „Welt als Wille und Vorstellung;“ dritte Auflage. 1859. I. S. 495. S. 503.). Daher durfte der Nachweis der Lücke in Kants Argumenten auch über den kritischen und antikritischen Anlass hinaus, der ihn hervorgerufen hat, auf Theilnahme hoffen. Ferner sind die Ergänzungen, welche Spinoza's Leben und Lehre aus neu aufgefundenen Schriften erfahren haben, untersucht und für Spinoza's Entwicklungsgang, sowie zur Erläuterung streitiger Auffassungen seiner Lehre verwandt worden (VIII.). Endlich sind noch Beiträge zum Verständniss der Ethik des Aristoteles (IX.) und zwar besonders über das fünfte Buch der nikomachischen Ethik hinzugefügt worden. Namentlich ist versucht, des Aristoteles Begriff und Eintheilung der Gerechtigkeit von innern Schwierigkeiten zu befreien, die verworrene Ordnung des Buchs zu entwirren, im Text die richtige Reihenfolge aufzusuchen und einige Stellen zu erklären. Für die Frage über die Abfassungszeit der *magna moralia* ist eine Nachlese gehalten worden.

So mag der Inhalt des Buchs bunt und mannigfaltig erscheinen; möge er dessenungeachtet fähig sein, seines Theils für eine Einheit nothwendiger Grundgedanken mitzuwirken.

Berlin, den 4. April 1867.

Inhalt.

I. Ueber Leibnizens Entwurf einer allgemeinen Charakteristik.

Auf die Bedeutung von Leibnizens allgemeiner Charakteristik mögen wenige Worte hinführen.

Der fortschreitende menschliche Geist verdankt keiner wirklichen Sache so viel als dem Zeichen der Sachen. Das Zeichen, welches in der Gebärde und im Ton zum Affect und zur Lebensstimmung spricht, spricht im Wort und Satz zum Geist und hat nach den Gesetzen der Ideenassociation die Kraft, in dem, der es vernimmt oder anwendet, bestimmte Vorstellungen zu erzeugen und in ihrer Abfolge zu richten. Indem es mit der Vorstellung verschmilzt, wirkt es auf das Denken zurück. Durch das Zeichen werden die sonst zerfliessenden Vorstellungen gesondert und als gesonderte Elemente ein bleibender Besitz, über welchen der Denkende nun verfügen kann. Durch das Zeichen wird unterschieden, das Unterschiedene fixirt und das Fixirte zu neuen und eigenen Verbindungen tauglich gemacht. Durch das Zeichen löst sich die Vorstellung von dem sinnlichen Eindruck, an welchem sie sonst haftete, los, und vermag sich nun in das Allgemeine zu erheben. So wird das Denken durch das Zeichen des Worts auf der einen Seite frei und auf der andern bestimmt. Ferner giebt es nur durch das

Zeichen, durch welches in Vielen derselbe Gedanke, derselbe Zweck — Ein Wille und Eine Seele — möglich wird, jene Gemeinschaft der menschlichen Kräfte, auf welcher das Leben der Menschen als ein Leben der Individuen im ganzen Geschlecht, auf welcher Gesittung und Bildung beruht.

Diese Wirkung des gesprochenen Zeichens steigert sich in der Schrift unglaublich. Das hörbare Zeichen, flüchtig wie der Augenblick, wird durch die Schrift sichtbar und bleibend, den Verkehr der Vorstellungen zwischen räumlich Entfernten anknüpfend, selbst den Verkehr der Gegenwart mit den längst vergangenen und mit den zukünftigen Geschlechtern vermittelnd. Wenn das Leben des Menschen ein historisches Leben ist, ein Leben in einer überkommenen durch die Geschichte gebildeten geistigen Substanz, so ist die Schrift das Organ dieses sich fortsetzenden und erweiternden Lebens und Wirkens. Der geschichtliche Geist der Menschheit gestaltet und mehrt sich in der Schrift. Daher fühlten die Menschen seit der ersten Erfindung die Wichtigkeit der Schrift für menschliches Leben. Seit vielen Jahrhunderten verpönen Gesetze ihre Fälschung. Seit vier Jahrhunderten steigert die Schrift im Druck ihre Fähigkeit verbreiteter Mittheilung. An der Aufgabe, das Zeichen der Schrift in kürzester Zeit und im kleinsten Raum so darzustellen, dass es dem Auge deutlich bleibt, wird rüstig gearbeitet. Ja, das Menschen verbindende Zeichen fliegt schon wie ein unsichtbarer Blitz von Land zu Land, von Welttheil zu Welttheil.

So hat das Zeichen, in Sprache und Schrift, für den Menschen eine Bedeutung, wie nichts anderes, und alle Erfindungen und Entdeckungen, alle Sachen, welche sich der Menschengeist erwirbt und bildet, stehen fast ohne Ausnahme auf der Voraussetzung des verständlichen Zeichens, welches gleicher Weise den einsamen Umgang

des Gedankens mit sich selbst und den regen Verkehr der Gedanken in der Menschheit bedingt. Nicht ohne Sinn hat Schleiermacher im Gegensatz gegen die bildende Thätigkeit des Menschen die ganze Richtung des Erkennens mit dem Namen der symbolischen belegt und das Denken und Wissen die bezeichnende Thätigkeit genannt.

Das hörbare und sichtbare Zeichen verwächst dergestalt mit der Vorstellung, dass sie kommt, wenn das Zeichen ruft. Durch die Ideenassociation wird das Zeichen äusserlich zu einem solchen lenkenden Zügel der Gedanken. Nur zu einem geringen Theile besteht ein inneres Verhältniss zwischen dem Zeichen und dem Inhalt der bezeichneten Vorstellung. Der sprachbildende Geist knüpft zwar das Zeichen an eine hervorstechende Seite der Sache an. Aber die Anknüpfung ist gegen den vollen Inhalt des Begriffs einseitig und gegen das nothwendige Wesen unbestimmt und zufällig. Das andeutende Gepräge des Zeichens schleift sich mit der Zeit ab und die ursprüngliche Marke ist in ganzen Sprachen überwiegend verwischt. Die verschiedenen Sprachen bezeichnen dieselbe Sache, dieselbe Thätigkeit mit den verschiedensten Wörtern. Der Laut schlägt diejenige Vorstellung in uns an, welche sich mit blinder Gewöhnung, aber nicht mit unterscheidendem Bewusstsein, welche sich psychologisch, aber nicht logisch in dies Zeichen und in kein anderes gekleidet hat.

Der menschliche Geist, welcher dem Zeichen so viel verdankt, hat an dieser Stelle die Möglichkeit erkannt, das Zeichen noch weiter auszubilden, indem er statt des in der Sprache gerade vorhandenen Wortes, Zeichen und Sache, die Gestaltung des Zeichens und den Inhalt des Begriffs in unmittelbare Berührung bringt und solche Zeichen ersinnt, welche die im Begriff unterschiedenen und zusammengefassten Merkmale unterscheidend und zusammenfassend darstellen. Die Wissenschaft hat auf

einzelnen Gebieten aus eigenem Bedürfnisse Anfänge einer solchen Begriffsschrift hervorgebracht, wie davon unsere Ziffern, welche die nach dem zehntheiligen Gesetz fortschreitende Zahlenbildung ausdrücken, ein hervorragendes Beispiel sind, an welchem es sich, ähnlich wie in der Algebra und höheren Rechnung, deutlich zeigt, wie mit dem zutreffenden Zeichen die Herrschaft über die Sache, die Einsicht und Kunst des Menschen, in unübersehbarer Wirkung zunahm. Mit dem nothwendigen Zeichen erschliesst sich die Nothwendigkeit der bezeichneten Gebiete weiter und weiter.

Eine solche Bezeichnung wird, wenn sie sich auf das ganze Feld der Gegenstände ausdehnen kann, im Gegensatz gegen das dem Inhalte der Vorstellungen mehr oder weniger gleichgültige Zeichen des Worts eine charakteristische Sprache der Begriffe und im Gegensatz gegen die besondern der Völker eine allgemeine Sprache der Sache sein.

Es lag hier ein Problem, an welchem sich im 17ten Jahrhundert einige Engländer und Deutsche versuchten. Leibniz fasste es in den grössten Abmessungen auf und an die Lösung desselben knüpfte er für die Berichtigung des menschlichen Urtheils und die Erhöhung der menschlichen Erfindungskraft grosse Hoffnungen.

Leibniz hat selbst wenig oder nichts von diesen Entwürfen herausgegeben. Nur gelegentlich [1] — mündlich und schriftlich — hat er ihrer gedacht, und die Zuversicht auf ihre Ausführbarkeit und die Erfolge, welche er sich von ihnen versprach, unzweideutig geäussert. Schon Raspe hat im Jahr 1765 in seiner aus Leibnizens Handschriften veranstalteten Sammlung zwei wichtige Aufsätze mitgetheilt, welche den Grundgedanken des

---

1) Vgl. Dr. Franz B. Kvĕt Leibnitzens Logik. Nach den Quellen dargestellt. 1857 S. 33 ff.

Unternehmens bezeichnen: die *historia et commendatio linguae characteristicae universalis quae simul sit ars inveniendi et iudicandi* und den *dialogus de connexione inter res et verba et veritatis realitate;* wovon der letzte 1677 geschrieben ist.

Erdmann schöpfte aus derselben Quelle, wie Raspe, aus Leibnizens reichem Nachlass, welchen die Königl. Bibliothek in Hannover bewahrt, und nahm in seine Ausgabe von Leibnizens philosophischen Werken eine Reihe kleiner, meist abgerissener, Schriften über denselben Gegenstand auf,[1]) zwar lauter zerstreute Bruchstücke, welche sich zum Theil wiederholen, aber nicht ohne Werth, da sie in den leitenden Gedanken einen weitern Einblick gewähren. Alle diese Aufsätze stammen wahrscheinlich aus einem und demselben Jahrzehnd, aus der Zeit von 1676 bis 1686,[2]) also aus den Jahren nach der Erfindung der Differenzialrechnung, in welcher Leibniz die Anwendung und die Macht des Zeichens erweitert hatte. Wenn vielleicht die italienische Reise, welche er im Jahr 1687 für Zwecke historischer Forschung unternahm, in seinem Geiste den Plan der charakteristischen Sprache weiter zurückdrängte, so hat er ihn doch nie aufgegeben; denn er gedenkt seiner noch in einem Briefe zwei Jahre vor seinem Tode.[3])

Leibniz hat es nicht bei den glänzenden Hoffnungen eines vasten Gedankens und bei der Freude an dem allgemeinen Project bewenden lassen, sondern er ging ans Werk; und ein grosser Stoss Vorarbeiten, welcher sich noch in Hannover vorfindet, zeigt den Ernst, welchen

---

1) *Leibnitii opera philosophica. Ed. Erdmann* 1840. no. 11. sqq. bis 20. p. 82 sqq.

2) *Eduard Guhrauer quaestiones criticae ad Leibnizii opera philosophica pertinentes.* 1842. p. 18 sqq.

3) 1714 an *Remont de Montmort. Ed. Erdm.* p. 701.

er hineinlegte. Was sich aus einer Durchsicht dieses aufgehäuften Materials ergab, mag im Folgenden zur Ausführung der Grundlinien mit verwandt werden.

Schon die Namen, welche Leibniz dem Unternehmen giebt, kündigen seine Bedeutung an. Bald nennt er es *lingua characterica universalis* oder das Alphabet der menschlichen Gedanken, bald hingegen *calculus philosophicus* oder *calculus ratiocinator*. In jenem Briefe vom Jahr 1714 nennt er es *spécieuse générale*, ein Name, welcher an die Verwandtschaft mit der geometrischen Analysis erinnert, da diese, seit Vieta Buchstaben als allgemeine Zeichen von Grössen in sie einführte, *analysis speciosa* hiess. [1]) Diese Namen zeigen schon das Ziel, welches Leibniz vor Augen hatte. Es war eine adaequate und daher allgemeine Bezeichnung des Wesens und zwar durch eine solche Zergliederung in die Elemente der Begriffe, dass dadurch eine Behandlung derselben durch Rechnung möglich werden sollte.

Für diesen Gedanken lagen geschichtlich zwei verschiedene Anfänge vor, welche Leibniz gleichsam in Eins griff. Der erste und frühere ging auf den Inhalt der Begriffe und die Erfindung, der andere, spätere auf die Bezeichnung.

Raimundus Lullius hatte am Schluss des 13ten und im Anfang des 14ten Jahrhunderts in seiner *ars magna* oder *ars universalis* dem erfindenden logischen Geist ein Werkzeug geboten, durch welches die allgemeinsten Begriffe, theils Subjecte, theils Prädicate, unter einander in alle möglichen Verbindungen gebracht wurden. Bedeutende Männer, wie Agrippa von Nettes-

---

1) *Vieta in artem analyticam isagoge seu algebra nova.* 1635. p. 8. *logistice numerosa est, quae per numeros, speciosa, quae per species seu rerum formas exhibetur, utpote per alphabetica elementa.*

heim, Giordano Bruno, commentirten diese lullische Kunst noch nach Jahrhunderten. Was Raimundus Lullius auf mechanischem Wege durch drehbare concentrische Kreise, in deren Abschnitte, wie in Fächer, die Grundbegriffe eingetragen sind, ins Werk richtet, indem die sich um ihren Mittelpunkt bewegenden Kreise die enthaltenen Begriffe nach und nach in alle möglichen Beziehungen bringen: das ist ein Vorspiel der spätern Permutations- und Combinationsrechnung. Als der zwanzigjährige Leibniz seine scharfsinnige Abhandlung *de arte combinatoria* schrieb und die Combination zum logischen Gebrauch z. B. für vollständige Eintheilungen empfahl, knüpfte er ausdrücklich an Raimundus Lullius an.[1]) In dieser Richtung lag für die mathematische Behandlung der Begriffe ein Anfang vor. Leibniz bezeichnet noch im Jahr 1691 als das vornehmste Verdienst seiner combinatorischen Kunst, die Andeutung zu einer Zergliederung der menschlichen Gedanken in ein Alphabet ursprünglicher Begriffe.[2])

Nach einer andern Richtung war der Gedanke einer Universalsprache schon in verschiedener Weise versucht worden.

Schon Cartesius bespricht in einem Briefe an Mersenne, den Physiker und Theologen, einen Vorschlag zu einer Universalsprache.[3]) Der Name des Urhebers wird

---

1) *Leibnitii opera philosophica. Ed. Erdmann* 1840 p. 21 sqq.

2) *Acta eruditorum* 1691. p. 63. Da nämlich ohne Wissen Leibnizens ein Abdruck der *ars combinatoria* zu Frankfurt a. M. erschienen war, veranstaltete Leibniz a. a. O. eine Anzeige, worin er das, was er in der Schrift noch festhalte und was zu berichtigen sei, angeben liess. Vgl. *Historia linguae characteristicae universalis. Ed. Erdmann.* p. 163.

3) *Epistol. I,* 111. in der Amsterdamer Ausgabe von 1682 p. 353 ff.

nicht genannt und die Zeit des Briefes ist nicht angegeben. Der gemachte Vorschlag war, wie aus dem erhellt, was darüber gesagt wird, mehr Umriss und Versprechen, als Ausführung und Leistung. Aber Cartesius fügt einen allgemeinen Gedanken hinzu,[1]) welcher mit Leibnizens Entwürfen verwandt ist. Cartesius verlangt, dass eine ähnliche Ordnung unter den Gedanken, welche möglich sind, hergestellt werde, wie es eine natürliche Ordnung unter den Zahlen gebe, und wie jemand in Einem Tage lernen könne, in einer unbekannten Sprache alle Zahlen ins Unendliche zu benennen und zu schreiben, obwohl sie mit unzähligen verschiedenen Wörtern bezeichnet werden: so könne Aehnliches mit den übrigen zum Ausdruck der menschlichen Gedanken nothwendigen Wörtern geschehen. Die Erfindung einer solchen Sprache hänge von der wahren Philosophie ab; denn ohne diese sei es unmöglich, alle Gedanken der Menschen aufzuzählen oder zu ordnen, und so zu unterscheiden, dass sie deutlich und einfach seien. Erst wenn man deutlich entwickelt hätte, welches die einfachen Vorstellungen und aus welchen die Gedanken zusammengesetzt seien und wenn dies in der Welt anerkannt worden: so liesse sich eine allgemeine Sprache hoffen, welche leicht zu lernen, auszusprechen und zu schreiben wäre und welche überdies, was die Hauptsache, unsere Urtheilskraft fördern würde, indem sie alles so deutlich und unterschieden darstellte, dass eine Täuschung unmöglich würde, während umgekehrt unsere Wörter nur verworrene Bedeutungen hätten, an welche sich der menschliche Geist so lange Zeit gewöhnt habe, dass er fast nichts vollkommen einsehe. Cartesius setzt hinzu, dass er eine solche Sprache und die Wissenschaft, von welcher sie abhänge, für möglich halte; mit ihrer Hülfe werde dann ein Bauer über

1) *L. l.* p. 356 f.

die Wahrheit der Dinge besser urtheilen, als jetzt ein Philosoph. Aber man solle nicht hoffen, sie je zu erleben; denn das setze grosse Veränderungen voraus und es sei dazu nothwendig, dass sich die Welt ins Paradies verwandle. Indessen Leibniz hat kühnern Muth, obwol er die vorangegangenen Versuche und ihr Vergebliches kennt.[1])

Leibniz kennt die Versuche des Athanasius Kircher aus der Gesellschaft Jesu, welcher in seiner *polygraphia nova et universalis* (1663) eine Zurückführung aller Sprachen auf Eine durch ein äusseres Mittel ins Werk setzte, indem er für die gleichbedeutenden Wörter aller Sprachen das Zeichen einer und derselben Ziffer und für die allen gemeinsamen grammatischen Beziehungen die Hinzufügung bestimmter Buchstaben (N. Nominativ, A. Accusativ u. s. w.) vorschlug, damit jeder einen in fremder Sprache gedachten Brief aus einer solchen Ziffernschrift in seiner eigenen ablese. Leibniz kennt den verwandten Versuch von Johann Joachim Becher, einem Physicus in Mainz, in dessen *character pro notitia linguarum universali* (1661). Beide beruhen auf der Voraussetzung einer anerkannten gemeinsamen Ziffernbezeichnung für die Synonyma aller Sprachen und einer ebenso anerkannten gemeinsamen Zeichenschrift für alle gemeinsamen grammatischen Beziehungen. Leibniz verwirft diese mechanischen und doch in der Ausführung zweideutigen und unbeholfenen Mittel, zumal die vielen Ziffern für die Fülle der Wörter nicht zu behalten und in den verschiedenen Sprachen die Bedeutungen der Redeweisen ungleichartig sind.

Von grösserer Bedeutung war für Leibniz des Engländers Georg Dalgarn *ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica.* Lond. 1661. Die Königl. Bibliothek in Hannover bewahrt noch Leibnizens

1) Vgl. *de arte combinatoria* p. 27. *ed. Erdm.*

Exemplar dieses Buchs, das ein Urtheil von seiner Hand dahin gehend enthält, Dalgarn habe zwar das richtige Ziel, die Zergliederung der Begriffe, aber nur wie durch eine Nebelwolke hindurch, gesehen. Dalgarns Erfindung, wie die verwandte Ausführung von Wilkins,[1]) bezwecke nur eine geeignete Mittheilung zwischen solchen, welche sich in der Sprache einander fremd sind. Leibnizens *charasteristica realis* wolle mehr; sie wolle überdies ein Werkzeug des menschlichen Geistes zum Erfinden, zum Behalten und zum Beurtheilen werden. Leibniz fügt hinzu: er habe dies dem Robert Boyle und Heinrich Oldenburg mündlich erklärt — also wahrscheinlich bei seiner Anwesenheit in London 1673 oder 1676 — und er gehe auf ihre Bitte mit einer Abhandlung über sein Unternehmen um. Boyle, der Chemiker, hatte sich nämlich nach einer beiläufigen Aeusserung Leibnizens an einem andern Orte mit Wilkins künstlicher Zeichensprache so vertraut gemacht, dass er, wie Leibniz meint, ausser Wilkins der einzige war, welcher diese Schrift gelernt.

So lagen zwei Bestrebungen vor, die rechnende Combination und der Gedanke einer allgemeinen Bezeichnung, welche Leibniz in seinem Entwurf mit einander eng verband. Daher beschreibt er in einem Briefe an Placcius, den Hamburger Gelehrten, sein Unternehmen mit den Worten: es müsse zu Stande kommen *characteribus et calculo*[2]) und an Oldenburg mit dem Ausdruck *combinatoria characteristica.*[3])

Zwei Richtungen des Geistes, sonst selten vereinigt, haben beide in Leibniz eine ungemeine Energie, die Richtung auf die letzten Gründe und die Richtung auf

1) *John Wilkins an essay toward a real character and a philosophical language.* London 1668.

2) Wahrscheinlich 1678. *Opp. ed. Dutens.* VI. 1. p. 22.

3) 1675. *Opp. ed. Dutens.* III. p. 34.

Erfindung und Anwendung; und beide Richtungen, jene philosophische und diese zugleich praktische, drängten sich in dem kühnen Gedanken einer allgemeinen rechnenden Charakteristik in einander.

Leibniz sagt selbst in diesem Zusammenhang, dass er immer die ersten Principien gesucht habe, welche sonst als trocken und ohne Reiz die Köpfe kaum kosteten und schnell wieder fahren liessen. Indem er nun in dies abgezogene und abgeschiedene Gebiet des Ursprungs dringt, wendet er auf der andern Seite seinen Blick zu den ausgebreiteten Vortheilen, welche aus der Erkenntniss der Principien herfliessen. Von den Principien her hofft er Befestigung der Erkenntniss, Verhütung des Widerspruchs, Ausschluss des Streites, einen Durchblick und eine Uebersicht, durch welche mitten in der sich ausdehnenden Masse der Erkenntnisse dennoch die Wissenschaften sich abkürzen, und insbesondere hofft er durch die Einsicht in die einfachen Elemente und die Verbindung derselben fortschreitende Erkenntniss des Besondern, Entdeckungen und Erfindungen.

So verbindet Leibniz den Blick in die Tiefe mit dem Blick in die Weite, da er den Gedanken der allgemeinen Charakteristik verfolgt und insofern ist sein Entwurf, ungeachtet er Entwurf blieb, ein Denkmal seines umfassenden und unternehmenden Geistes.

Leibniz ging von einer psychologischen Betrachtung über die Bedingungen für die Deutlichkeit unseres Denkens aus.

Eine ursprüngliche und einfache Vorstellung kann nur durch Anschauung deutlich erkannt werden; hingegen denken wir die zusammengesetzte gemeiniglich nur durch Zeichen. Namentlich wo eine längere Zergliederung nöthig ist, schauen wir die ganze Natur eines Dinges nicht an, sondern kürzen sie im Zeichen ab, indem wir dann die Fähigkeit zu haben meinen, die Vorstellung,

wenn es sein muss, zu entwickeln. So betrachten wir z. B. bei dem Begriff eines Tausendecks nicht immer die Natur der Seite, die Gleichheit, die Zahl tausend, sondern sie schweben uns dunkel vor und statt der deutlichen Vorstellung bedienen wir uns des Wortes als eines Zeichens, wie z. B. in der Arithmetik und Algebra allenthalben.[1]) In diesem Sinne sagt Leibniz im Eingang seiner deutschen Schrift: „unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der teutschen Sprache.“[2]) „Wir haben Zeichen nöthig, nicht nur unsere Meinung Andern anzudeuten, sondern auch unsern Gedanken selbst zu helfen. Denn gleichwie man in grossen Handelsstädten, auch im Spiel und sonsten, nicht allezeit Geld zahlet, sondern sich an dessen Statt der Zeddel oder Marken, bis zur letzten Abrechnung oder Zahlung bedient: also thut auch der Verstand mit den Bildnissen der Dinge, zumal wenn er viel zu denken hat, dass er nämlich Zeichen dafür brauchet, damit er nicht nöthig habe, die Sache jedesmal, so oft sie vorkommt, von Neuem zu bedenken. Daher wenn er sie einmal wohl gefasst, begnügt er sich hernach oft, nicht nur in äusserlichen Reden, sondern auch in den Gedanken und innerlichem Selbstgespräch das Wort an die Stelle der Sache zu setzen. Und gleichwie ein Rechenmeister, der keine Zahl schreiben wollte, deren Halt er nicht zugleich bedächte und gleichsam an den Fingern abzählete, wie man die Uhr zählet, nimmer mit der Rechnung fertig werden würde: also wenn man im Reden und auch selbst im Gedanken kein Wort sprechen wollte, ohne sich ein eigentliches Bildniss von dessen Bedeutung zu machen, würde man überaus langsam sprechen, oder

1) *Meditationes de cognitione veritate et ideis.* 1684. Zuerst in den *actis eruditorum.* *Ed. Erdmann.* p. 79. 80.

2) Dutens VI. 2. p. 7 ff. Wahrscheinlich aus dem Jahr 1697.

vielmehr verstummen müssen, auch den Lauf der Gedanken nothwendig hemmen, und also im Reden und Denken nicht weit kommen. Daher braucht man oft die Worte als Ziffern oder als Rechenpfennige, anstatt der Bildnisse und Sachen, bis man stufenweise zum Facit schreitet und beim Vernunftschluss zur Sache selbst gelanget. Woraus erscheinet, wie ein Grosses daran gelegen, dass die Worte als Vorbilde und gleichsam als Wechselzeddel des Verstandes wohl gefasset, wohl unterschieden, zulänglich, häufig, leichtfliessend und angenehm seien." „Wenn der Geometer", sagt Leibniz in einer andern Schrift [1]) in demselben Sinne, „so oft er im Beweisen eine Hyperbel oder eine Spirale nennt, immer genöthigt wäre, ihre Erklärungen oder Entstehungsweisen, oder wieder die Erklärung der diese bildenden Begriffe sich genau vor Augen zu stellen, so würde er sehr langsam zu neuen Entdeckungen gelangen; wenn der Arithmetiker beim Rechnen die Werthe aller Ziffern und die Menge der Einheiten nach einander dächte, so würde er nie weitläuftige Rechnungen zu Ende bringen und es wäre nicht anders, als wenn er statt der Ziffern so viele Steinchen anwenden wollte; und der Rechtsgelehrte kann nicht immer, so oft er die Actionen, die Exceptionen oder die Rechtswohlthaten erwähnt, die wesentlichen Erfordernisse dieser Dinge, welche oft weitläuftig sind, im Geiste durchlaufen und hat es auch nicht nöthig."

Wenn nun die Worte solche viel enthaltende Abkürzungen darstellen, wenn sie, wie Leibniz einmal in demselben Sinne bemerkt, [2]) wie Rechenpfennige bei Verständigen und wie Geld bei Unverständigen sind, indem sie bei Verständigen für Zeichen dienen, bei Unverstän-

---

1) *Fundamenta calculi ratiocinatoris. Ed. Erdmann.* p. 92.
2) Zettel in dem Nachlass.

digen als Ursachen und Vernunftgründe gelten: so ist es klar, wie wichtig es ist, immer den Werth vor Augen zu haben, auf welchen die Wechselzettel des Verstandes lauten, wie wichtig es ist, den im Zeichen gemeinten Begriff so zu bestimmen, dass er nach seinen letzten einfachen und anschaulichen Elementen ausgedrückt wird. Das Wort, das die Vorstellung ruft, weist uns dann zugleich an, den Begriff bis zum Grunde seiner Bestandtheile zu denken. Sollen „die Zeichen der Sache antworten," so muss das Zeichen in sich unterschieden sein, wie der Begriff in sich unterschieden ist, und wiederum zum Ganzen zusammengefasst, wie der Begriff in sich ganz ist.

Erst wenn die Bestandtheile eines deutlichen Begriffs wieder deutlich erkannt sind, oder, was dasselbe ist, wenn die Zergliederung (die Analysis) zu Ende geführt ist, entsteht eine adaequate Erkenntniss, wie der Begriff der Zahl davon ein Beispiel ist.[1]) Das adaequate Zeichen wird dieselbe Natur haben müssen.

Die ersten Bestandtheile, selbst unzerleglich, sind aus sich klar und insofern Merkmale ihrer selbst. Sie stellen das erste Mögliche dar, und ob etwas Anderes, als sie selbst, möglich sei, kann nur erkannt werden, indem es auf dieses erste Mögliche zurückgeführt wird. Das die Bestandtheile unterscheidende Zeichen, das adaequate, wird daher zugleich die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Vorstellung erkennen lassen. Zusammengesetzte Begriffe bergen nicht selten Widersprüche in sich, welche nur dadurch entdeckt werden, dass die

1) *Meditationes de cognitione veritate et ideis.* 1684. *Ed. Erdmann.* p. 79 ff. Was an dieser Stelle von der Erkenntniss gesagt ist, darf im Zusammenhang von Leibnizens Gedanken auf das Zeichen der Erkenntniss angewandt werden.

darin mit einander streitenden einfachen Begriffe hervortreten.

Die adaequaten Zeichen bewahren vor falschen Vorstellungen. Wenn Cartesius, sagt Leibniz, die Regel giebt, alles sei wahr, was ich klar und deutlich auffasse: so wird es doch erst der Zergliederung der Begriffe bedürfen, um die Täuschung der Einzelnen zu verhüten, welche im vorschnellen Urtheil Dunkles für Klares, Verworrenes für Deutliches halten.

Eine solche adaequate Bezeichnung, welche aus der erkannten Natur der Sache folgt, wird eben durch diesen Ursprung eine allgemeine Bezeichnung, eine *lingua characterica universalis*, während in den gegebenen Sprachen die Bedeutungen zwar nicht willkürlich sind, aber auch nicht von innerer Nothwendigkeit bestimmt, sondern bald durch natürliche Gründe bedingt, in welche der Zufall hineinspielt, bald durch bewusste, in welche die Wahl eingreift. Die künstlichen Sprachen, wie die Erfindungen von Dalgarn und Wilkins, sind daher keine wirklich allgemeine; denn nach schon bekannten Sprachen zugeschnitten sind sie nur ein aus Wahl, Natur und Zufall gemischtes Erzeugniss. [1])

Eine solche Sprache streng bestimmter Zeichen wird den Missbrauch der Wörter, welchen die gewöhnlichen Sprachen hegen und hausen, alles Unbestimmte und Zweideutige, den Wandel der Bedeutungen, alles Gesuchte und die blinde Gewöhnung, Wörter statt Begriffe zu bieten, von sich ausschliessen. [2])

Aus den Zeichen, welche ihren Begriff bis zum ersten Möglichen hin zergliedert darstellen, wird zugleich ersichtlich sein, — so scheint Leibniz den Gedanken

---

1) *Nouveaux essais sur l'entendement humain* III. 2. p. 298. *Ed. Erdmann.*

2) Ebendaselbst III. 10. p. 328 ff. *Ed. Erdmann.*

weiter zu führen, — welche Verbindungen die ersten Elemente eingegangen, und welche sie noch nicht eingegangen sind, aber doch möglicher Weise eingehen können. Als Grundlage zu einer solchen Combination des ersten Möglichen soll das distincte Zeichen ein Hebel des erfindenden Gedankens, ein Wegweiser zu Entdeckungen werden.

In diesem Sinne hat die Charakteristik insbesondere die beständigen Beziehungen der Dinge zu einander darzustellen. Eigentlich sind auch die Figuren der Geometrie, in welchen wir die Beziehungen anschauen, um neue Wahrheiten zu entdecken, nur Zeichen, Charaktere; denn der auf dem Papier gezeichnete Kreis ist kein wahrer Kreis. Die Ziffern bezeichnen als Zahlzeichen eine Ordnung, also Beziehungen. Auf ähnliche Weise drückt jedes zusammengesetzte Wort z. B. *lucifer*, lichtbringend, eine Beziehung zweier Elemente aus, und wenn auch, gerade wie in den Ziffern, die für die Elemente gewählten Zeichen willkürlich sind, so wird doch ein proportionales Verhältniss zwischen den Beziehungen der Zeichen und den Beziehungen der Sachen Statt haben, mögen auch die Sachen durch verschiedene Charaktere dargestellt werden; und diese Proportion oder Beziehung ist die Grundlage der Wahrheit.[1])

Die Beziehungen verhalten sich zu den Zeichen, wie die Urtheile zu den Begriffen, und die Rechnungen, welche in der gesetzmässigen Erzeugung von Begriffen bestehen, entsprechen dem Schluss.[2])

Da sich die Moral vornehmlich in der Erkenntniss von Beziehungen bewegt, so scheint sie Leibniz für ein

---

1) *Dialogus de connexione rerum et verborum* p. 77. *ed. Erdmann.*

2) *Fundamenta calculi ratiocinatoris.* p. 93. *ed. Erdmann.*

ergiebiges und leicht bestellbares Feld der Anwendung zu halten.[1])

Alle Beweise setzen Definitionen voraus; überhaupt sind die letzten Principien Definitionen und identische Sätze, d. h. Urtheile, welche aus der Identität der Begriffe mit sich analytisch zu erweisen sind.[2]) Es kommt daher darauf an, Definitionen in den Formeln der Zeichen adaequat darzustellen, damit sie zum Grunde einer schliessenden Rechnung, eines *calculus ratiocinator* werden.

Der Begriff des Prädicats liegt entweder ausdrücklich oder eingeschlossen im Subject; alle Bedingungen des Prädicats sind in den Bedingungen des Subjects enthalten. Da wir nichts einsehen können, ausser inwiefern wir die Bedingungen einer Sache einsehen: so handelt es sich darum, die Bedingungen einer Wirkung, welche gesucht wird, aus dem Begriff der Subjecte herauszubringen. Nach dem Beispiel der geometrischen Analysis soll die Charakteristik dies leisten. So weit die Data der Begriffe, deren Erkenntniss sich mit der fortschreitenden Wissenschaft erweitert, und so weit die nothwendigen Wahrheiten reichen, so weit reicht ihre Anwendung. Nur die zufälligen Wahrheiten, die Thatsachen, welche als solche nicht aus ihrem eigenen Grunde bewiesen werden können, sondern ihren letzten Grund allein im göttlichen die Wirklichkeit bestimmenden Verstande haben, entziehen sich der Rechnung. Den incommensurabeln Grössen vergleichbar, welche ihre Bestimmung im Unendlichen suchen, bedürfen sie einer unendlichen Analysis, deren nur der göttliche Verstand fähig

1) *Historia et commendatio linguae characteristicae universalis.* p. 164 *ed. Erdmann.*

2) *Meditationes de cognitione veritate et ideis.* 1684. *ed. Erdmann.* p. 81. Anm.

ist, im Ursprung der Dinge die gegenseitige Abhängigkeit überschauend. [1])

In diesem Sinne entwirft Leibniz seine Charakteristik und macht an sie die höchsten Ansprüche einer durchgeführten Zergliederung und einer darauf gegründeten Allgemeinheit, sowol einer solchen allgemeinen, von den besondern Sprachen unabhängigen Geltung, welche aus der Bezeichnung des nothwendigen Wesens entspringt, als auch einer allgemeinen Anwendbarkeit für den beweisenden und erfindenden Verstand.

In dieser Charakteristik entscheidet jeden Streit die ruhige Rechnung, die Probe des Calculs, und wo sie nicht entscheiden kann, bestimmt sie den Grad der Wahrscheinlichkeit. Wo zwei streiten, streiten sie fürder nicht mehr, sondern sagen zu einander: lass uns rechnen. Jeder Irrthum stellt sich in dieser Sprache wie ein Rechnungsfehler dar oder wie eine Verletzung der Grammatik, ein Soloecismus oder ein Barbarismus.

Durch eine solche Charakteristik entscheidet künftig über Wahres und Falsches nur die Vernunft aus der Natur der Dinge, und nicht beredte Ausschmückung, nicht die kluge Benutzung menschlicher Affecte.

So wird die Charakteristik die allgemeine Statik werden, um die Gründe nach ihrem Vernunftgehalt zu wägen; [2]) und dadurch das wahre *novum organon* der Wissenschaften, die *ars magna cogitandi*. Als Sprache

1) *De scientia universali seu calculo philosophico* p. 83. *De natura et usu scientiae generalis* p. 87 vgl. Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels. Herausgegeben von C. L. Grotefend. Hannover 1846. No. 8. S. 27 ff.

2) *Historia et commendatio linguae charactericae* p. 164. *ed. Erdmann.*

ist sie die Natursprache, von welcher Jacob Boehme redet, die adamitische Sprache, die Cabbala des Weisen.

Es fragt sich, was nun Leibniz zur Ausführung dieses weit ausschauenden Gedankens that. Zu diesem Ende ist ein Blick in den zu Hannover aufbehaltenen Nachlass belehrend.

Um aus der Sprache, in welcher wir empfinden und denken, zur Charakteristik überzuführen, fordert Leibniz die Vermittelung des Latein, welches als Sprache der Gelehrten das gemeinsame Maas für alle Sprachen sein könne. Aus dem Latein geht er weiter zu dem Gedanken einer philosophischen Grammatik, welche nach der logischen Nothwendigkeit des Begriffs das Nöthige und Unnöthige, das Zweckmässige und Zweckwidrige im Ausdruck des Zeichens abschätzt. Nach einer solchen Norm erscheinen z. B. die verschiedenen Declinationen, in ihren Endungen zufällig, als unnöthig; die Casus an sich hingegen als nothwendig, jedoch in den Flexionsbezeichnungen, welche durch Hülfswörter zu ersetzen sind, als zweckwidrig. Die Verba werden auf Nomina mit dem Verbum substantivum zurückgeführt; *scribo* = *scribens sum*. Die Nomina, den Begriffen entsprechend, werden darnach zum eigentlichen Stock und Stamm der Sprache gemacht. Die Partikeln werden genau erklärt und auf die formale Seite der Sprache, so weit sie das eigentlich logische Element ist, wird grosser Fleiss gewandt. Es wird dabei auf das an sich Nothwendige und Mögliche gesehn, nicht auf das in den Sprachen zufällig Gegebene. So wird der Begriff der Steigerung und Verminderung, welchen die Sprache nur beschränkt z. B. in der Comparation der Adjectiven ausdrückt, auf die Begriffswörter überhaupt ausgedehnt und dadurch der mathematischen Auffassung ein grösserer Umfang gegeben. Der Affect, der sonst die Rede begleitet oder den Stil bis zur Betonung von innen belebt, soll durch äussere

daneben gesetzte Zeichen ausgedrückt werden, so dass sein Werth gedacht, aber nicht, wie in der Rede, empfunden wird. Der Stil der Charakteristik wird hiernach rein philosophisch und pragmatisch; er soll streng dem Einfachen folgen, wenn er auch etwas weitläuftig und hart wird; denn es ist der Stil der Vernunft (der *recta ratio*), für welche allein Leibniz eine des Philosophen würdige Begeisterung hat.

Da nach dem Entwurf die distincten Bezeichnungen eine Zergliederung der Begriffe bis in ihre einfachsten Bestandtheile fordern, so müssen, insbesondere von der realen Seite, Definitionen den eigentlichen Grund der Charakteristik bilden. Leibniz arbeitet daher vornehmlich nach dieser Richtung.

Dalgarn hat seinen Bezeichnungen eine tabellarische Anordnung der Begriffe, welche nach Klassen vom Allgemeinen zum Besondern fortschreitet, (*„rerum series praedicamentalis“*) zum Grunde gelegt und sie bildet, wie die Vergleichung zeigt, für Leibnizens Vorarbeiten einen leitenden Faden. Leibniz kann nicht, wie Dalgarn, die so verzeichneten Begriffe als Vorstellungen eines unzerlegten Ganzen voraussetzen, und geht deswegen daran, diese von Dalgarn nur geordneten Begriffe, den einen nach dem andern, zu definiren. Es findet sich in den Vorarbeiten diese merkwürdige von Leibniz gearbeitete und überarbeitete Sammlung von Definitionen, welche Schritt für Schritt den von Dalgarn nur tabellarisch aufgeführten Begriffen folgen. Sie beziehen sich alle auf das Materiale unserer Vorstellungen, und Leibniz hatte für die Eintheilungen die in logischem Schematismus angelegte ausführliche Encyclopädie des gelehrten Alsted durchgemacht. (*Alstedii encyclopaedia*. 1630 *fol.*)[1]). Diese

---

[1]) Lessing XI. S. 43 sagt: „Leibnitz, chronologische Umstände seines Lebens, 1668. — Um eben diese Zeit wollte er auch

Definitionen bezeichnet den Philosophen, welcher nicht geistreich nur im Allgemeinen schwärmt oder wie Neuere, weil die Unterschiede der Begriffe fliessende Unterschiede seien, die Begrenzung verschmäht, sondern den Philosophen, welcher, im Aristoteles erwachsen, in der Mathematik und in der Rechtswissenschaft an Definitionen gewöhnt, den strengen und scharfen Begriff zum eigentlichen Gesetzgeber macht.

Wo in Dalgarn's Tabelle die Partikeln und grammatischen Flexionen anheben, bricht Leibniz ab. Dalgarn hatte zwar richtig bemerkt, dass die sogenannten Partikeln der Sprache die verschiedene Form bilden, durch welche das Material der Begriffe unter sich in Beziehung tritt, und hatte sie darnach nur an den Begriffswörtern bezeichnen wollen, aber er hatte später diese allgemeine Einsicht gegen eine empirische Wahrnehmung zurückgestellt, indem er alle Partikeln für Casus von nominalen Begriffen hielt und sie als solche bezeichnete. Leibniz, der gerade in den Beziehungen das wichtigste Element für die Charakteristik erkannt hatte, konnte schwerlich dieser nur der äussern Wortgestaltung abgeborgten Ansicht folgen.

Im Jahre 1702 schrieb ein bedürftiger Candidat der Theologie, Hauslehrer eines Predigers, Johann Friedrich Hodann, nach wissenschaftlicher Speise begieriger, als nach leiblicher, an Leibniz und empfahl sich ihm durch einige beigelegte eigene Versuche über allgemeine Sprache und Naturrecht. Leibniz, von der alten Aufgabe neu berührt, antwortet ihm voll Theilnahme und zieht ihn als seinen Sekretair und Gehülfen an den historischen Arbeiten in seine Nähe. Die gewechselten latei-

Alstedii Encyclopaediam verbessern und vermehren, bei welcher Arbeit ihm Hasenthaler helfen sollte. Auf dieses Projekt kam er auch noch in seinem Alter wieder zurück."

nischen Briefe finden sich in dem Nachlass. Leibniz trägt ihm für die allgemeine Charakteristik die bezeichnende Arbeit auf, für dieselben Grundbegriffe, welche er selbst nach der Reihenfolge der dalgarnschen Tafel definirt hatte, die Erklärungen aus einigen der bessern lateinischen Wörterbücher, dem Matthias Martinius, dem s. g. *forum Romanum*, dem *lexicon philosophicum* des Micraelius und der Schrift des Ausonius Popma über den Unterschied der Wörter zusammenzustellen. Hodann beendigte diese fleissige synonymische Arbeit im Mai 1704 und sie ist, hin und wieder mit einigen Bemerkungen Leibnizens, in dessen Nachlass aufbehalten.

So sehen wir noch in den spätern Lebensjahren Leibniz für seinen Jugendplan thätig; aber diese Vorarbeiten sind eigentlich nur theoretische Studien.

Ueber die praktische Seite, über die Termini der von ihm gewählten Bezeichnung, lässt sich weniger sagen. In seinem Nachlass finden sich mehrere Vorschläge, welche er sich selbst macht. Die Zeichen sollen nicht blos sichtbar, sondern auch hörbar sein. Bald fasst Leibniz sie als Zahlen wie Factoren des Begriffs, welchen sie zusammensetzen, bald sucht er für sie Buchstaben bis zum Wohlklang. Selbst sein anderswo angedeuteter Gedanke,[1]) dass es eine Sprache geben könne, welche ihre Zeichen lediglich von den Unterschieden der musikalischen Tonleiter hernehmen könne, findet sich in diesem Zusammenhang wieder.

Endlich werden wir gespannt sein von dem mit den Zeichen rechnenden Verfahren Proben zu sehen. Es finden sich zwar einige auf Logik bezügliche Rechnungen z. B. ein Aufsatz, *mathesis rationis* überschrieben, eine Zurückführung der kategorischen Schlüsse auf Gleichheit

1) *Nouveaux essais sur l'entendement humain.* Buch III. c 1. p. 296 f. ed. Erdmann.

und Verschiedenheit enthaltend, ferner ein Bruchstück bei Erdmann, *non inelegans specimen demonstrandi in abstractis*, worin aus den Merkmalen des Begriffs und dem Begriff selbst Gleichungen gebildet werden. Aber es lässt sich fragen, wie weit diese Aufsätze bereits die Methode der beabsichtigten allgemeinen Charakteristik darstellen. Am meisten gehört hieher eine unter dem Namen der *analysis situs* berühmt gewordene Probe, welche Leibniz im Jahre 1679 einem Briefe an Huygens beifügte. Leibniz legte Werth darauf. Wenn die Algebra, sagt er, die Grösse allgemein ausdrücke, so bedürfe es noch einer recht eigentlich geometrischen Analysis, welche direct die Lage ausdrücke. Mit einer solchen werde man direct Figuren, sogar Maschinen und Bewegungen in Charakteren darstellen. Die von Leibniz gegebenen Beispiele sind einfach und elementar, obwohl es schwer ist, die grossen Folgen, welche Leibniz in diesen Betrachtungen sieht, gleicher Weise einzusehn. Da Huygens die Bedeutung in Abrede stellt, lässt Leibniz in seinen Briefen die Sache fallen. Kant zweifelte, ob diese *analysis situs* Leibnizens jemals mehr als ein Gedankending gewesen.[1]) Was sich an Anfängen im mathematischen Nachlass gefunden, hat Gerhardt herausgegeben.[2])

In dem ganzen Entwurf ist gerade die Rechnung die zweifelhaftere Seite.[3]) Wie alles Rechnen zuletzt auf

1) In dem Aufsatz: von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume. 1768.

2) C. J. Gerhardt, Leibnizens mathematische Schriften. 5. Bd. 1858. *characteristica geometrica, analysis geometrica propria, calculus situs, de analysi situs* S. 141 bis S. 182.

3) Vgl. die einsichtigen und ausführlichen Bemerkungen in Fr. Exner über Leibnizens Universal-Wissenschaft in den Abhandlungen der königlichen böhmischen Gesellschaft der

Addition und Subtraction, als auf die Grundthätigkeiten zurückgeht, so wird die Anwendung der Rechnung auf die Elemente der Begriffe immer darauf beruhen müssen, dass die Merkmale, welche in ihrer Wechselwirkung den Begriff bilden, in einem solchen äusserlichen Verhältniss zu einander stehen, welches sich auf Plus und Minus zurückführen lässt, sei es nun, dass die Merkmale sich zu dem Begriff, welchen sie bilden, wie Summanden zu einer Summe, oder wie Factoren zu einem Product verhalten. Aber in der That ist ihr Verhältniss zur Einheit eigenthümlicher. Wo sich z. B. in der Betrachtung der Begriffe Stufen bilden, in welchen die niedere die Voraussetzung der höhern ist, so dass diese nicht ohne jene, aber umgekehrt jene ohne diese sein kann; wo der innere Zweck aus dem vorgedachten Ganzen die Theile und aus der künftigen Wirkung die Kräfte bestimmt und zur Einheit begreift: da wird das gegenseitige Verhältniss der Merkmale, so wie überall die Aufnahme der specifischen Differenz in das Allgemeine, über eine durch ein Plus oder Minus darstellbare Zusammensetzung oder Zerlegung hinausgehen. Wenn ferner die Combinationsrechnung, wie es doch scheint, dem *calculus ratiocinator* zum Grunde gelegt werden soll, so kommt es darauf an, welches Princip aus der mit der Zahl der Elemente immer mehr und mehr wachsenden Zahl der Möglichkeiten die brauchbaren und unbrauchbaren Verbindungen ausscheide. Woher soll dies genommen werden? Leibniz giebt in seiner Philosophie jeder Möglichkeit in demselben Masse einen Anspruch auf Wirklichkeit, als sie mehr Vollkommenes, also mehr Gutes, mehr Harmonie ausdrückt. Leibniz hat diesen Gedanken als einen Massstab, um in dem grossen Wür-

Wissenschaften. Fünfte Folge. Dritter Band. Prag 1845. S. 163 ff.)

Wettspiel des Möglichen einiges Mögliche auszuschliessen, indem es dem Möglichen der höhern Ordnung weichen muss, in dem Fragment *de veritatibus primis* angedeutet,[1]) aber doch nicht nachgewiesen und noch viel weniger durchgeführt.

Wenn aus der allgemeinen Charakteristik die Seite der Rechnung, Erfindung und Entdeckung, ausscheidet: so bleibt noch immer eine anziehende logische Aufgabe übrig, das die Elemente unterscheidende und dadurch deutliche, den Widerspruch verhütende Zeichen, die Zurückführung der blinden Vorstellung auf den scharf gedachten Inhalt, der verschlungenen auf das darin enthaltene Einfache. Es bleibt die Aufgabe, ein Zeichen zu finden, welches, wie unsere Zahlenschrift, durch den Begriff der Sache selbst bedingt ist. Indessen setzt ein solches adäquates Zeichen eine zu Ende geführte, bis in den Grund vertiefte Zergliederung der Begriffe voraus. Es fordert also, um möglich zu werden, eine Bedingung, welcher, zumal in den Erkenntnissen empirischen Ursprungs, in dem weiten und spröden Stoff der Erfahrung, der Stand unserer Wissenschaft nicht zu genügen vermag. Soll daher dessenungeachtet die Charakteristik angelegt werden, so muss an Stelle der noch nicht gefundenen analytischen Formel inzwischen eine willkürliche Annahme zugelassen werden, was freilich mit dem Grundgedanken und gar mit der Möglichkeit einer beabsichtigten Rechnung streitet. Dies Missverhältniss giebt sich z. B. in den Definitionen kund, welche Leibniz unter der Ueberschrift *concretum physicum* für die Charakteristik wählte. Die im gemeinen Leben so genannten Elemente bezeichnet er nur nach ihrem Bezug auf die Empfindung der Sinne, wie z. B. die Luft, ohne Arten zu unterscheiden, als das unsichtbare Flüssige (*fluidum impalpabile*). Die

1) Bei Erdmann p. 99.

fortschreitende Analysis der empirischen Wissenschaft müsste hier die Charakteristik nach und nach berichtigen und vervollkommnen.

Günstiger stehen die Bedingungen der Aufgabe, so weit unser Denken den Stoff der Erkenntniss durch die ihm eigenen Formen aufnimmt und verarbeitet, und mit seinen Formen den entsprechenden Formen der Dinge begegnet. Diese Formen, welche die Sprache stillschweigend durchdringen, und, oft nur dunkel gefühlt, in ihr zu verschiedenem Ausdruck gelangen, lassen sich mit Hülfe der Logik als die gemeinsamen herausheben und in deutlicher Zergliederung und Zusammenfassung allgemein bezeichnen. Das in der Sprache sich noch unbewusste Denken würde in einer solchen Zeichenschrift seiner Formen sich selbst besinnen.

Als auf Leibniz Kant folgte, welcher Form und Materie des Denkens streng schied und in die vollständige Erkenntniss der dem Geiste zuständigen Formen das Wesen seiner kritischen Philosophie setzte: war eine auf die formale Seite des Denkens sich beschränkende Charakteristik der Ausführung näher gerückt. Nahm nun in der weit verzweigten Schule Kants niemand diese Aufgabe auf? Die Geschichte der Philosophie nennt keinen — und doch sollte sie es thun. Denn eine im Jahr 1811 ohne Namen des Verfassers und des Druckorts erschienene, damals kaum bemerkte, jetzt längst verschollene Schrift: „Vorschläge zu einer nothwendigen Sprachlehre" enthält die scharfsinnigste Anwendung der kantischen Logik auf diese Seite einer allgemeinen Charakteristik.

Unter der nothwendigen Sprachlehre wird in dieser Schrift diejenige verstanden, welche nicht willkürlich, nach Belieben, sondern nach den nothwendigen Gesetzen des Denkens und Anschauens die Wörter bildet und verbindet, so dass die Bezeichnung nach einem übereinstim-

migen durch das Bezeichnete selbst gegebenen Gesetz eingerichtet wird. Zu dem Ende sind die Formen unserer Vorstellungen von den Formen der logischen Functionen in unsern Urtheilen und den Formen der reinen Anschauung in Raum und Zeit abgeleitet, für das reine Denken und Wollen weiter bestimmt und durch Buchstaben und Wörter regelmässig d. h. der Vorstellung gleichförmig bezeichnet. Es ist auf diese Weise, in ähnlicher Angemessenheit wie die Zahlenschrift, eine Schrift der Vorstellungsformen gebildet worden.

Die materialen Bestimmungen der Gegenstände werden von dieser Zeichenschrift ausgeschlossen, oder vielmehr durch die aus den gewöhnlichen Sprachen aufgenommenen Stammwörter ausgedrückt. Die nothwendige Sprachlehre stellt an diesen Stammwörtern alle Veränderungen gleichförmig dar, welche das Denken mittelst seiner Formen mit dem Stoff der Vorstellungen vornimmt. Insbesondere stützt sie sich auf Kant's Kategorie der Relation, um nach den sechs Momenten sein und insein, wirken und leiden, verschaffen und empfangen, an der Copula das Genus verbi, an dem Substantiv die Casus schärfer und vollständiger zu bezeichnen, als je eine empirische Sprache gethan. Wenn Kant in der Kritik der reinen Vernunft bemerkt, dass aus den von ihm nachgewiesenen Stammbegriffen des reinen Verstandes reine abgeleitete Begriffe folgen, welche er zu entwickeln verschiebe: so hat die nothwendige Sprachlehre diese Lücken ausgefüllt und für ihren Zweck eine Reihe dieser von Kant so genannten, aber übergangenen Prädicabilien dargelegt und bezeichnet.

Es arbeitet diese nothwendige Sprachlehre auf kantischem Boden in Leibnizens Geiste und ist ein Denkmal, welches ein scharf unterscheidender, streng folgernder, die Autorität der süssen Sprachgewöhnung verschmähender Kopf sich selbst setzte. Der Verfasser

dieser unbekannten und ungenannten, in jahrelangem Nachdenken ersonnenen und klar und kurz zusammengefassten Schrift war ein Jurist, ein Holsteiner, der meist einsam mit seinen eignen Gedanken lebte und, fast ein Neunziger, im Jahre 1819 zu Eutin verstarb, den Justizrath Ludwig Benedict Trede.

Die nothwendige Sprachlehre stellt die Doppelheit von Form und Materie, welche in Kant's Philosophie hart und unvermittelt hervortritt, in der Bezeichnung schroff und unvermittelt dar, indem der Stamm gewöhnlicher Wörter, wie ein Stück aus einer empirischen Sprache zwischen den reinen, aber neuen Ausdruck der Vorstellungsformen hineintritt. Diese buntscheckige Mischung des Zufälligen und Nothwendigen, aus gewachsenen Wörtern und einer gemachten regelrechten Bezeichnung wird unser Sprachgefühl beleidigen, für welches sie freilich nicht da ist, aber auch nicht den zergliedernden Verstand befriedigen, weil ihm allenthalben in den zwischengelegten Begriffswörtern seine analytische Ohnmacht entgegentritt.

Indessen im Geiste Leibnizens gedacht, ist die nothwendige Sprachlehre kein müssiges Kunststück eines logischen Scharfsinns. Mit der Wissenschaft geht die Zergliederung des Materials in unsern Vorstellungen weiter, und mit ihr kommt die Möglichkeit einer, wenn auch nicht rechnenden, doch allgemein bezeichnenden Characteristik näher. Einige Wissenschaften, wie die mathematischen, bewegen sich in den Formen des Raumes und der Zeit, andere, wie das Recht und die Ethik, in selbst gebildeten oder doch durchsichtigen Verhältnissen. In beiden wird die Zergliederung der Begriffe und mit ihr die characteristische Bezeichnung leichter sein, als in der von aussen gegebenen Erfahrung, wie z. B. in den Naturwissenschaften. Aber gerade in ihnen arbeitet mit grossen Erfolgen der analytische Geist des Menschen,

und bildet sich dort schon nach eigenem Bedürfniss seine aus der Sache bestimmte Zeichensprache. Von unsern zufälligen zu den charakteristischen Zeichen wird überhaupt kein anderer Fortschritt sein, als der Fortschritt von den alten Zeichen der Apotheker, in welchen z. B. ein auf die Spitze gestelltes Dreieck das Wasser bedeutet, zu den analytischen Formeln der Chemiker. Nach dem jeweiligen Stand der Wissenschaften mag der Stoff der Erkenntniss, der wie ein grosser übrig bleibender Rest in den Fortschritt der Analysis noch nicht aufgeht, wie er äusserlich aufgenommen ist, so lange auch äusserlich bezeichnet werden, bis er zerlegt und von innen begriffen wird.

So mag denn die Wissenschaft, wenn sie — vielleicht in fernen Geschlechtern — durch eine umfassendere Analysis für die Ausführung des leibnitzischen Gedankens reifer und empfänglicher geworden, an die Vorschläge der nothwendigen Sprachlehre wieder anknüpfen.

Die allgemeine und rechnende Charakteristik war der Wurf eines weiten und scharfen Verstandes. Sie gehört der von der Mathematik getragenen rationalen Richtung in Leibnizens Geiste an, welche der in ihm ebenso mächtigen Richtung auf das Historische entgegengesetzt ist. Dass er in beiden gleich gross, gleich lebendig ist; dass er, in beiden gründlich und schöpferisch, beide an einander führt, das ist Leibnizens Grösse. Der Gedanke der Charakteristik ist nicht national, sondern, wenn man will, kosmopolitisch. In vielen Plänen geht Leibniz auf das Universale, auf das die Völker Verbindende hin. Dahin gehen z. B. seine Bestrebungen für den Kalender und die Zeitrechnung, dies gemeinsame Mass für die Geschichte; dahin geht die von ihm begehrte harmonische Rechtswissenschaft der Völker; dahin geht sein Gedanke eines gemeinsamen für alle Sprachen der Welt geltenden und aus den lateinischen Lettern gebildeten harmo-

nischen Alphabets. Ja, Leibniz kann dergestalt des in den Sprachen überkommenen Guts vergessen, dass er einmal ausruft: wenn es nur Eine Sprache in der Welt gäbe, so gewönne das Menschengeschlecht den dritten Theil seines Lebens, welcher nun auf Sprachen hingeht. Und doch ist Leibniz in den Sprachen heimisch, er erforscht sie; er schreibt drei Sprachen mit eigenthümlicher Schönheit, das Latein gedrungen und bezeichnend, das Französische plan und fliessend, das Deutsche mit Nachdruck und Anschaulichkeit. Seine erfindenden Gedanken gehören der Welt an, aber er empfindet deutsch; und es lohnt sich der Mühe, seinem Entwurfe einer allgemeinen Charakteristik, in welcher er die beseelte von der eigensten Empfindung bewegte Sprache dem nüchternen Begriffe opfert, seine unvorgreiflichen Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der teutschen Sprache, gegenüber zu stellen, in welchen er, von der Bemerkung ausgehend, dass die Völker, wenn sie den Verstand hochschwingen, auch die Sprache wohl ausüben, zugleich unsern innern Kern der alten ehrlichen „Teutschen" wieder sucht. Zunächst und gleichsam einstweilen sieht Leibniz das Deutsche für eine Wahres und Falsches scheidende Charakteristik an. „Ich habe es," sagt er, [1]) „zu Zeiten unserer ansehnlichen Hauptsprache zum Lobe angezogen, dass sie nichts als rechtschaffene Dinge sage und ungegründete Grillen nicht einmal nenne *(ignorat inepta)*. Daher ich bei denen Italienern und Franzosen zu rühmen gepfleget: wir Teutschen hätten einen sonderbaren Probirstein der Gedanken, den andern unbekannt; und wenn sie denn begierig gewesen, etwas davon zu wissen, so habe ich ihnen bedeutet, dass es unsere Sprache selbst sei; denn was sich darin ohne entlehnte und ungebräuchliche Worte

1) Unvorgreifliche Gedanken u. s. w. Dutens VI. 2. S. 10.

vernehmlich sagen lasse, das seie wirklich was Rechtschaffenes, aber leere Worte, da nichts hinter, und gleichsam nur ein leichter Schaum müssiger Gedanken, nehme die reine teutsche Sprache nicht an.“

Indem Leibniz eine Zeichenschrift des Begriffs erdenkt, bleibt ihm inzwischen sein Deutsch die Zeichenschrift des Rechtschaffenen und Wahren.

Litterarische Bemerkungen.

Aus den zwar fragmentarischen, aber weitläuftigen, den zwar unzusammenhängenden, aber mannigfaltigen Vorarbeiten Leibnizens für die Universalsprache, welche die K. Bibliothek zu Hannover sorgfältig aufbewahrt, theilt der Verfasser nach wiederholter Durchsicht, der erhaltenen Erlaubniss gemäss, das Folgende als weiteren Beleg der obigen Darstellung mit:

Für die historische Anknüpfung ist das Handexemplar Leibnizens von Dalgarn's *ars signorum* 1661 wichtig. Auf das Motto Dalgarn's auf dem Titelblatt — — *hoc ultra* bezieht sich, wie es scheint, der Titel des von Erdmann (XV. p. 98) herausgegebenen Aufsatzes: *Guilelmi Pacidii plus ultra sive initia et specimina scientiae generalis.* Es findet sich von Leibnizens Hand vorne in dem Exemplar Folgendes:

Hoc inventum prosecutus est et ad finem perduxit Johannes Wilkinsius Episcopus Chestrensis philosophus mathematicus et theologus insignis, qui inter societatis Regiae Anglicanae fundatores censeri potest. Videatur opus praeclarum Characteris philosophici quod in fol. Londini prodiit. Verum quemadmodum ego coram indicavi Roberto Boylio et Henrico Oldenburgio, videntur egregii viri magnitudinem rei usumque non satis animo complexi. Nam illorum sive lingua sive scriptura hoc tantum efficit, ut inter lingua

dixit, commode institui posset communicatio; sed vera Characteristica Realis, qualis a me concipitur inter (aptis-)sima humanae Mentis instrumenta censeri deberet, (invincibilem[1]) *scilicet vim habitura et ad inveniendum et ad retinendum et ad dijudicandum. Illud enim efficit in omni materia quod characteres Arithmetici et Algebraici in Mathematica: quorum quanta sit vis quamque admirabilis usus sciunt periti.*

Sed de his rogatu clarissimorum e societate Regia virorum peculiarem molior dissertationem.

Ebendaselbst citirt Leibniz aus Dalgarn p. 33, wo derselbe die Analysis der Begriffe zwar berührt, aber aufgiebt, und setzt hinzu: *Dalgarnus vidit aliquid per nebulam, sed difficultate territus nec satis videns quomodo res sit instituenda in alia omnia abivit.*

Es mag sich hieran ein Brief Leibnizens an Oldenburg reihen, ohne Datum, aber vielleicht aus dem Jahr 1676 oder 1677, da Oldenburg schon 1677 das Secretariat der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu London niederlegte und 1678 starb.[2])

Amplissimo Viro
Henrico Oldenburgio
Gothofredus Guilielmus Leibnitius.

Petis a me, Vir Clarissime, ut paulo fusius agam de characteristica illa reali, cujus jam aliquoties inter nos men-

1) In der durch das Alter entstandenen Lücke fand sich wahrscheinlich aptissima, invincibilem.

2) Der Verfasser verdankt die Abschrift dieses Briefes dem Hrn. Prof. Dr. Fr. Schmeisser in Frankfurt a. O., der sich auf Veranlassung einer von der K. dänischen Gesellschaft der Wissenschaften im Jahre 1811 gestellten Preisaufgabe (Göttinger gel. Anzeigen. 1811. N. 83) mit Leibnizens Charakteristik beschäftigte, und die Vergleichung mit dem Original in Hannover dem mit Leibnizens Handschrift vertrauten Hrn. Dr. C. L. Grotefend. Der Eingang ist in doppelter Bearbeitung vorhanden. Die obige ist die von Leibniz, wie es scheint, zuletzt gewählte.

tio incidit. Scripseram Tibi jamjam,[1] si bene memini, quam de hac habeo notionem ab eorum institutis plane diversam esse, qui scripturam quandam universalem Chinensium exemplo condere voluere, quam in sua quisque lingua intelligeret, aut qui linguam etiam philosophicam sunt moliti, quae ambiguitatibus et anomalis careret. Quamquam enim eadem praestari debeant, illa quoque, quam ego desidero, majus tamen aliquod et continere debet et simplices linguae sive scripturae usus infinitis modis supergreditur. Ita enim sentio, si quando hominibus hac, quam optamus, frui fas erit, omnium consensu inter potissima bona habitum iri, quae humano generi contingere possunt. Nihil enim hominibus evenire majus potest, quam perfectio functionum mentis; scripturam autem rationalem ajo potissimum rationis instrumentum fore, minimumque eius usum censeri debere commercium inter gentes lingua dissitas; tametsi ille fortasse ad eius introductionem plurimum valiturus apud homines populariter doctos, qui non nisi illis tanguntur, quae in sensus incurrunt. Quaeres, quid monstri sit characteristica illa, de qua tam magnifice sentio? sed brevibus de re tam late fusa pro dignitate dicere difficile est. Unum hoc sufficerit inter hanc aliasque tantum interesse, quantum e. c. inter notas mathematicas Vietae et Herigoni,[2] aut quantum inter N et $\begin{matrix} a \\ a^2 \\ a^3 \end{matrix}$, *vel denique quantum inter characteres Astrologorum et Arithmeticorum. Alii enim characteres com-*

---

1) Vgl. den Brief vom J. 1675. *Opp. ed. Dutens* III. p. 34.

2) *Cursus mathematicus nova brevi et clara methodo demonstratus per notas reales et universales citra usum cuiuscunque idiomatis intellectu faciles. Cours mathématique etc. Par Pierre Herigone, mathematicien. Paris 1634.* 4 Bde. Lat. und franz. In der *explicatio notarum* findet sich z. B. *5 < pentagonum, .. est nota genitivi,: est nota numeri pluralis.* Das Sinnlose dieser Zeichen im Gegensatz gegen Vieta's fruchtbare Erfindung leuchtet hieraus ein.

pendii tantum aut commercii vel etiam arcani causa reperti sunt, alii inventionem augent ac judicium dirigunt. Hieroglyphica Aegyptiorum et Chinensium et apud nos notae chymicorum Characteris vere realis exempla sunt, fateor, sed qualem hactenus auctores designavere, non qualis noster. At Arithmetica et Algebraica inter instituti specimina recenseo, ut videas eis quoque jam tum instituti exempla exhiberi. Alia autem plane nota et inexpectata non deerunt, ubi tute tempestivam in eo genere judicabis diligentiam meam, i. e. ubi videbis esse, qui rei magnitudine animo concepta quo par est ardore ad juvandam rempublicam ferentur, collatisque plurium studiis reapse suscipiendum opus arbitrabuntur. Tum vere et candide omnia exponam, quae in eum usum meditata habeo, quae sane multa esse non nego. Rem eam jam a decimo octavo aetatis anno agitavi et quotidianis experimentis in instituto sum confirmatus, tametsi rudia satis prima cogitata essent. Unum tantum novi scriptorem, summum virum, qui in suspicionem aliquam eiusdem consilii venit, cujus insignem sane locum mihi indicarunt amici, non ante ab ipsis intellectum, quam ubi de meo disserebam. Ex quo illud quidem agnovi, rei magnitudinem ab eo perceptam, sed vias, quibus ad eam perveniri possit, nondum illi fuisse exploratas, satis ex eius reliquis scriptis deprehendo. [1])

Caeterum nihil refert scripturam tantum universalem, an vero et linguam condere velimus; facile enim est utrumque eadem opera efficere Lingua haec s. scriptura difficile condetur, facillime discetur. Qui linguam hanc discet, simul discet Encyclopaediam, quae vera erit janua rerum, quemadmodum apud Chinenses, ita hic quoque. Non erit necesse omnes totam linguam nosse, quemadmodum nec omnes in omnibus scientiis versatos esse necesse est. Erunt tamen quaedam omnibus communia, quemadmodum ex scientiis quoque Metaphysica et Ethica vera omnibus explorata esse de-

---

1) Die Stelle von *Unum* bis *deprehendo* ist im Manuscript durchstrichen. Nach Obigem ist ohne Zweifel Dalgarn gemeint.



berent. Qui linguam hanc semel didicerit, non poterit eius oblivisci, aut si obliviscatur facile omnia necessaria vocabula ipse sibi reparabit. Quicunque de aliquo argumento loqui aut scribere volet, huic ipsi lingua generalis non tantum verba, sed et res suppeditabit; ipsius cujusque rei nomen clavis erit omnium, quae de ea dici, cogitari, fieri cum ratione debent. Equidem fateor et res ipsa clamat, non posse mero quidem ex nomine, quod auro exempli causa imponemus, dari phaenomena quaedam chymica, quae dies et casus detegent, donec sufficientia phaenomena ad reliqua determinanda nacti simus. Solius Dei est primo intuitu huiusmodi nomina imponere rebus. Nomen tamen, quod in hac lingua auro imponetur, clavis erit eorum omnium quae de auro humanitus, i. e. ratione et ordine sciri possunt, cum ex eo etiam illud appariturum sit, quaenam experimenta de eo cum ratione institui debeant. Eadem autem res varia nomina habebit. Et quemadmodum olim, quae in terris Roma, in coelo Amaryllis appellabatur, si Etruscis flaminibus credimus, ita salvo ipsius linguae universalis genio, imo ita ferente eius natura alio vulgus, alio sapientes nomine easdem saepe res censebunt; et is in promtu habebit, qui plura eius nomina memoria tenebit. Quare huius quidem linguae usu non exaequabuntur ingenia (tametsi diligentia et labore unusquisque quidvis possit), sed veluti lapide Lydio discernentur; nam proportione dotium suarum unusquisque eius usu fruetur. Et qui memoriae rei atque imaginationis facultate pollebunt, habebunt hic quoque, unde admirationem de se excitare possint. Verum uti inventiones distinguentur, ita judicio omnes aequantur; et qui eo parum instructus est a natura, supplebit arte defectum, si modo grammatica praecepta et imprimis syntaxin huius linguae probe didicerit, et a soloecismis diligenter caverit, qui sese detegent ipsi, cum ad constructionem attendemus. Miram Tibi grammaticam narrare videbor; sed hanc vere philosophicam esse scito, nec a Logica divellendam. Illud autem quantivis pretii erit, quod in hac lingua nemo de argumento scribere poterit, quod non intelligat; si facere conabimur, aut ipse se nugari agnoscet et lector quoque, aut discet in-

ter scribendum. Scriptura enim et meditatio pari passu ibunt, vel ut rectius dicam, scriptura erit meditandi filum.

Post tot de inventione, de methodo, de logica scriptores etiam optimos desideratur semperque desiderabitur filum meditandi, donec lingua realis constituatur. Filum autem meditandi voco quandam sensibilem et velut mechanicam mentis directionem, quam stupidissimus quisque agnoscat. Pontem noctu transituro regulam praescribere possum, ut recta procedat nec in dextram sinistramve evagetur, si salutem suam amat. Huic praecepto poterit ille satisfacere magna cura et industria adhibita; sed si munita utrinque pontis latera erunt, aberit periculum et sollicitudo. Omnia ordine instituenda esse, nihil nisi clarum distinctumque, certum admittendum esse, difficultatem in partes distribuendam, medium tenendum, finem respici debere, rectam rationem semper exaudiendam: haec sunt praecepta philosophorum; egregia quidem illa, sed quibus fere non, nisi a magnis viris quadam potius naturae et institutionis bonitate, quam vi methodi satisfiet. Cum autem meditandi emendatio[1]) *efficiet, ut determinata ratione in plerisque progredi possimus, adeoque homines a magna anxietatis et debilitationis parte liberabit, quibus ingenia torqueri solent. Quantae autem sapientiae studio hinc secuturae sint mutationes in mundo, prudentibus judicandum relinquo. Tum demum vere evigilabunt homines, cum non difficilius videbitur ratiocinari, quam loqui, cum ratione recte uti ludus, cum ordine procedere consuetudo et velut formula erit, cum inter loquendum ipsa phrasium vi lingua mentem praecurrente per claras sententias effutient imprudentes et suam ipsi scientiam mirantes, cum ineptiae sese ipsae prodent, nudo vultu ab ignarissimo quoque deprehendentur.*

Quantam nunc fore putas felicitatem nostram, si centum abhinc annis talis lingua coepisset. Mira enim celeritate succrevissent artes et aucta in immensum humani ingenii facultate anni pro seculis fuissent. Non tubi, non micro

1) *emendatio* ist Vermuthung.

scopia tantum oculis adjecere, quantum istud cogitandi instrumentum capacitatis dedisset. Dedisset vere, imo dabit, si volumus. Nam neque Tu, neque ego adeo aetate provecti sumus, ut nequeamus ipsi forte primitiis tantae artis frui, si velint egregii viri collatis studiis in rem incumbere, quae una omnium maxime seculum nobilitabit. Nam post inventa pro visu, pro auditu organa menti ipsi, age, telescopium construemus, quod non sidera tantum, sed et ipsis intelligentiis nos propiores reddet; nec tantum corporum superficies repraesentabit, sed et interiores rerum formas deteget. Quam multa ignoremus et ad hos dies ignorabimus, quae jam tum in potestate essent, si possent electorum causa dies abbreviari, i. e. tantum ratiocinandi compendium innotescere, quod omnem nostram ingenii supellectilem in conspectu locaret, ut frui jam tum liceat opibus nostris et veluti primo scientiae foenore mox in immensum ditescere, cum alioquin tantum posteritati materiam praeparaturi simus, qua frui nobis non licebit. Quidquid etiam agent, ferent, molientur eruditi, id alio seculo, aliis hominibus profore, posteritati nos tantum materiam (ajo) praeparaturos, nisi casu prodituram, qua frui ipsimet non possimus, donec aut hoc, de quo dixi, aut simile aliquod institutum facile recipietur. Sed non est cur desperemus; non regalibus thesauris, non maximis sumtibus, non gentium consensu opus est ad eruendam veritatem: sunt pauci satis, et paucis licet esse beatis. Ita enim judico decem homines lectos et consentientes et necessariis scientiis instructos plus aliquot lustris facturos, quam totum genus humanum sparsis et tumultuariis multorum seculorum molitionibus possit. Haec Tibi liberius scripsi, Vir Cl[me] *— — Vale.*

Mit diesen jugendlichen Hoffnungen steht die Unsicherheit des Planes, welche in verschiedenen Bruchstücken besonders da hervortritt, wo es sich um die Bezeichnung handelt, in grossem Missverhältniss. Am meisten gewähren noch folgende Bemerkungen, überschrieben *lingua rationalis*, einen Einblick.

Primum id agendum est, ut ostendatur, quomodo ex aliis linguis in hanc transferri possit oratio. In hunc usum condenda erit Grammatica linguarum generalis et speciatim

Latina. Nam cum Latina sit hodie lingua scientiarum in Europa, sufficit ex Latina lingua aliquod in Linguam rationalem transferri posse. Grammatica autem generalis tantum pars est Grammaticae Latinae vel alterius cuiusque linguae, quatenus regularis est et anomalis caret. Itaque omnes omnium linguarum Grammaticae regulares sunt tantum partes speciminave grammaticae philosophicae . eo discrimine quod aliqua lingua caret quibusdam flexionibus et variationibus et compendiis exprimendi, quas altera habet, nonnullae etiam linguae quasdam significationes in alia diversas et forte in aliis etiam flexione distinctas, sub una flexione comprehendunt, ita Germani vocativum a nominativo flexione non distinguunt. Genera masculinum et faemininum et commune et neutrum et omne sunt grammaticae philosophicae, sed irregulare est in plerisque linguis quod voces quasdam ad faeminas referunt, alias ad mares quae tamen nihil cum his commune habent. Nostro autem instituto sufficit Grammaticam tantum Latinam regularem id est grammaticae universalis eam partem, quae in Latina exhibetur, tradere: quia latine scientibus scribimus et facile est homines invenire qui alias linguas transferunt in Latinam. Anomala autem Latina omitto, hoc unum admonens, ut versionis in linguam rationalem instituendae causa prius loco verborum Latinorum exhibitorum constituatur eorum ut ita dicam paraphrasis seu versio eiusmodi quae nihil anomalum habeat. Ita pro Dominus indiget eorum dicemus: Dominus vult eos habere, quia sine ipsis aliquid necessarium efficere non potest. Ubi vides me pro indigere eorum substituere definitionem, quia synonymum anomalia carens non succurrit. Itaque et postea in definitionibus si absolutae esse deberent et omnem perfecte linguam exprimere, etiam deberent phrasium et expressionum anomalarum perscribi definitiones. Tamen plerumque opus non est, quia non difficile παραφράζειν. Seclusis anomalis iam translatio instituenda est ubi iam non amplius phrasium (quod pro anomalis necesse) sed tantum vocum et flexionum definitione est opus. Ubi iam duae sunt viae, una pro flexionibus latinis flexiones respondentes linguae rationalis exhibeantur, altera, ut ipsae flexiones

amoveantur et cuncta ad simplicissimam analysin latinam, ubi pro casibus omnibus solus supersit nominativus etc. paucis adhibitis tantum auxiliaribus indispensabilibus exhibeantur. Prior via componenti utilis et minus taediosa. Posterior ei qui linguam rationalem hac collatione invenire et constituere cupit necessaria est. Caeterum ex lingua rationali in latinam transferre docere id est plenam Grammaticam latinam scribere, omnia eius anomala explicare nostri instituti non est. Etsi nostris vestigiis insistendo non difficulter fieri possit.

Absolutis iam generalibus seu grammatica accedendum ad voces seu Nomenclatorem et propositiones et veritates. Veritates autem quae quidem demonstrari possunt aut demonstratae habentur, erunt velut corollaria Nomenclatoris seu definitionis vocabulorum. Porro cum maxima pars latinarum vocum talis sit, ut iis facile careri possit, si edicto vetitum esset, atque uti substitutis aliis communibus in earum locum, licet id fieri non possit sine circumlocutione aliqua et prolixitate. Mittamus ergo primum plerasque voces paulo particulares easque primum quibus vix careri potest in Linguam rationalem transferamus.

Hoc autem ut fiat securius et utilius, et ne initio nimis scrupulosi simus, primum analysin eo usque producamus, quo usque necesse est ad demonstrandas plerasque veritates, vel primum Logicas, inde metaphysicas, post practicas, inde mathematicas, denique physicas. Sumamus ergo autores, quia demonstrationes dare in se susceperunt omnesque propositiones alicuius momenti (id est ex quibus fluunt praxes utiles seu problemata ad media fini nostro congrua pertinent) accurate demonstremus. ubi si nihil relinquamus sine demonstratione in veritatibus in inventis et demonstratis et analysin vocabulorum seu definitiones ex iis demonstrationibus excerpamus ac denique pro ratione harum definitionum vocum valores exprimamus. Satis interim egerimus etsi aliquis supervenire possit aliquando, qui calculum longius producat analysi continuata. Nobis suffecerit

omnes veritates notas hoc modo demonstrasse et viam ad innumeras novas stravisse.

Nach diesem Allen war der eigentliche philosophische Gedanke der Charakteristik die bis in die letzten Elemente der Begriffe fortgeführte Analysis. Daher wandte Leibniz seine Kraft auf analytische Definitionen als auf die eigentliche Grundlage des Unternehmens. Als Faden benutzte er die Reihenfolge, welche Dalgarn entworfen hatte. Die Tabelle, zu welcher Leibniz Definitionen beischrieb und welche er dann in derselben Folge einer besondern Arbeit zum Grunde legte, hat die Ueberschrift: *Lexicon grammatico philosophicum seu Tabulae Rerum et Notionum omnium Simpliciorum et Generaliorum, tam Artefactarum quam Naturalium, Rationis et Respectus communiores, Methodo Praedicamentali ordinatas, complectentes: Quibus significandis, Nomina, non Casu sed Arte et Consilio, servata inter res et signa convenientia Analogica, instituuntur. Ex quibus, Rerum et Notionum aliarum omnium magis Complexarum et specialiorum Nomina, vel Derivatione vel Compositione, in una vel pluribus vocibus, per Regulas quasdam Generales et certas, secundum Analogiam Logico-Grammaticam, formantur; ita ut nomina sic formata, Rerum Descriptiones ipsarum Naturae consentaneas contineant.*

Leibniz hat Definitionen beigeschrieben, welche sich zum Theil auch sonst bei ihm finden. Beispielsweise mag erwähnt werden *Ens, Res — quod distincte concipi potest, quod intelligi potest. Concretum mathematicum est extensum sine resistentia. Spira quod simul circumit et recedit.* Das *concretum physicum*, die materialen Begriffe löste Leibniz in Beziehungen zu unsern Sinnen auf z. B. *ignis calidum et lucidum, lucidum et urens, aer, fluidum inpalpabile, aqua fluidum palpabile perspicuum insipidum incomb. (incombustibile?).* Es ist klar, dass solche Definitionen, welche nur das Erscheinende aussprechen, die äusserste Wirkung, aber nicht das innere Wesen ausdrücken, und daher weit entfernt

sind, das zu leisten, was Leibniz in dem Briefe an Oldenburg von der richtigen Bezeichnung des Goldes verheisst. Die methodischen Experimente, welche Leibniz aus dem richtigen Begriffe schöpfen will, würden überdies, da der Versuch entweder eine neue Wechselwirkung von Kräften setzt oder eine alte aufhebt, nicht aus Einem Begriff allein, sondern aus der Combination folgen müssen, auf ähnliche Weise, wie die Lehrsätze von den Sehnen erst aus Kreis und geraden Linien zusammen folgen. Würde in dem Alphabet der Begriffe auch zu dieser Zusammenfassung zu Silben und Wörtern die Anweisung liegen?

Leibniz mochte das Ungenügende der Definitionen fühlen und überarbeitete sie, wie der Nachlass zeigt, wiederholt. In der That finden sich darin einige geschmackvolle Erklärungen, welche das Allgemeine und den artbildenden Unterschied treffend enthalten. Z. B. *adulari est mentiri laudando ut placeas laudato.*

Da Leibniz seine Universalsprache durch das gemeinsame Medium der lateinischen Sprache hindurchführen wollte, wie er in dem obigen Fragment *lingua rationalis* deutlich sagt: so lag die Aufgabe nahe, welche er seinem Sekretair Johann Friedrich Hodann stellte. Geboren 1. März a. St. 1674 in Wettlemsted bei Braunschweig, Sohn eines Predigers, richtete Hodann unter d. 10. Juli 1702 seinen ersten Brief an Leibniz, der sich mit der Antwort in der Briefsammlung auf der K. Bibliothek zu Hannover vorfindet. Leibniz nahm ihn zum Gehülfen bei den historischen Arbeiten an und es sind von seiner Hand noch Fascikel in Hannover aufbewahrt. Wenn Leibniz abwesend war, hatte er über Haus und Garten die Aufsicht. Am Ende des J. 1714 wurde er, nach der weitern Notiz auf der K. hannoverschen Bibliothek, Rector in Winsen an der Luhe. Seine Arbeit für die allgemeine Charakteristik bezeichnet sich am besten durch die von ihm am Schluss hinzugefügte Bemerkung: *Has definitiones sive mavis descriptiones ex Matthiae Martinii lexico philologico, thesauro latinae linguae, qui vulgo forum romanum vocatur et Burero nonnumquam adscribitur, forte quia corrector fuit; item*

ex Micraelii lexico philosophico, Auson. Popma de differentiis verborum aliisque secundum ductum Lexici Latino Philosophici, quod Dalgarno exhibuit in Arte Signorum vulgo Charactere Universali et lingua Philosophica ad mandatum Illustris atque Excellentissimi G. Gu. Leibnitii collegit propriasque addidit Joh. Frid. Hodann S. S. Theol. Candidatus. Finis operi impositus anno 1704 *d.* 28. *Maii.*

So bestätigt sich durch die hervorgehobene Stelle, was bereits oben vermuthet wurde, dass der Leitfaden für Leibnizens Vorarbeiten in Dalgarn liegt.

Auf diesen Mittelpunkt bezog er, wie es scheint, weitläuftige Studien. Es findet sich z. B. in den Manuscripten folgende Bemerkung: *Non videor male facturus, si, ut olim ex Theatro Zwingeri, ita nunc ex Alstedii Encyclopaedia fundamenta divisionum seu propositiones excerpam. Habet enim ut alibi notavi ἡ μεριστικὴ τέχνη (haec logices pars est) usum insignem ad inveniendum, etsi mihi non aeque apta semper ad sciendum videtur.* Leibniz las, wie es nach einer andern Notiz scheint, die zweite Auflage von 1630.

Während Leibniz auf diese Weise für die analytischen Definitionen als die Grundlage des Unternehmens thätig war, scheint er in Bezug auf die Bezeichnung zu keinem sichern Entschluss gekommen zu sein. Wenigstens finden sich in den Bruchstücken viele schwankende Aeusserungen. So stehen z. B. auf einem Zettel unter der Ueberschrift *Characteristica* folgende Worte: *Ut lingua philosophica exprimi posset per numeros seu Arithmeticam, ita scriptura philosophica posset etiam exhiberi per linearum ductum seu geometriam, ita ut omnia problemata ac theoremata scientiarum non sint futura nisi theoremata Arithmeticae aut Geometriae, quibus alia omnia significari possunt. Quare ut in numeris semper explorari veritas potest per novenarium ita in lineis per tentamenta.*

Auf dem rein mathematischen Gebiet schritt allerdings Leibniz mit seinen Bezeichnungen festern Schrittes vor, wie mehrere noch vorhandene Abhandlungen beweisen z. B. seine Abhandlung *Characteristica geometrica*, aus welcher die Mittheilung an Huygens ein Auszug ist, auch seine Abhandlung *In Euclidis πρῶτα*. Es ist dabei bedeutend, wie Leibniz darin zugleich in die metaphysischen Principien der Mathematik eingeht und insofern haben diese Aufsätze, welche Gerhardt herausgegeben [1]) hat, auch für die benachbarte Philosophie Interesse.

Es ist freilich unverkennbar, wie weit in Leibnizens Charakteristik der Grundgedanke und das Ziel von einander entfernt liegen. Aber wenn sie die schärfste Zergliederung der Begriffe voraussetzt, so geht sie von strengen Forderungen der Wissenschaft aus und gehört nicht in das Reich blosser Träume.

Es ist eine schwächliche Furcht, dass die Universalsprache der gegebenen Sprache etwas kürzen möge. Wenn Leibniz immer auf das Vorbild unserer Ziffernschrift zurückkommt, welche so das Gesetz der Sache darstellt, dass jeder sie in seiner Sprache abliest, wenn Leibniz in demselben Sinn an Notenschrift und algebraische Zeichen erinnert: so ist klar, dass die Charakteristik ebenso wenig als diese, der nationalen Sprache etwas entziehen würde. Vielmehr liesse ein solches Zeichen der Sache der Gestaltung der Sprache die grösste Freiheit.

Die „Vorschläge zu einer nothwendigen Sprachlehre." 177 Seiten. 8. sind ohne Namen des Verfassers und ohne Angabe eines Orts 1811 erschienen und waren, als sie herauskamen, bei Frdr. Perthes in Hamburg zu haben.

Vor Leibnizens Charakteristik haben sie jenen Abschluss und jene Abrundung voraus, welche durch die Einschränkung der Aufgabe auf eine adaequate Zeichenschrift der Vorstellungsformen möglich wurde.

Folgende Stellen der Vorrede mögen dazu dienen, den

---

1) C. J. Gerhardt, Leibnizens mathematische Schriften. 5. Band 1858 S. 141 ff., S. 183 ff. vgl. in Bd. 7. *initia rerum mathematicarum metaphysica* S. 17 ff.

Plan, den der Verf. scharf und knapp ausführte, näher zu bezeichnen.

„Zur Mittheilung der Vorstellungen sind Zeichen unentbehrlich, deswegen mussten die aufgestellten Bestimmungen der reinen Formen zugleich durch Buchstaben und Wörter bezeichnet werden. Solche Bezeichnung darf eben so wenig, als das Bezeichnete, willkürlich sein, sondern sie muss regelmässig d. i. nach einem einstimmigen durch das Bezeichnete selbst gegebenen Gesetze, eingerichtet werden, und so ebenfalls diejenige Nothwendigkeit erhalten, welche bei willkürlichen Zeichen durch gesetzmässige Gleichförmigkeit derselben mit den Vorstellungen entstehet. Das Ganze der nothwendigen Sprachlehre bestehet demnach aus der richtigen Bestimmung, der reinen Formen der Vorstellungen und der regelmässigen Bezeichnung derselben.“ —

„So viel ist wohl gewiss, dass die nothwendige Sprachlehre schlechterdings nicht von den wirklichen Sprachen abstrahiret, oder daraus zusammen getragen werden könne, weil sie alle Sprachen richten und sichten soll. Sie kann also von keiner schon vorhandenen Sprache Notiz nehmen, sondern muss sich so verhalten, als wenn noch überall keine Sprache existirte, und erst eine richtige Bezeichnung der Vorstellungen von Neuem zu Stande gebracht werden sollte. Solchem nach finden gegen die hier aufgestellte Theorie keine aus wirklichen Sprachen hergenommene Einwendungen Statt, wohl aber solche, die aus der Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens selbst erweislich sind.“

„Dass durch die nothwendige Sprachlehre, wenn sie auch nach der Idee ganz da wäre, noch bei weitem keine nothwendige Sprache entstehe, ist bemerket. Dazu würde erfordert, auch alle aus der sinnlichen Wahrnehmung geschöpfte, empirische, Vorstellungen in ihre allgemeinen Bestandtheile aufzulösen und unveränderlich zu bestimmen, welches unmöglich ist, weil die Merkmale an den wahrgenommenen einzelnen Gegenständen unzählig sind, und die Erkenntniss derselben, und ihrer Verbindung nach allgemeinen Gesetzen, nie vollendet wird. Gleichwohl aber hindert dieses nicht, in der Auflösung der reinen und empirischen Begriffe, und regelmässigen Bezeich-

nung der Bestandtheile als Prädicate, immer weiter fortzugehen und so auch aus dem Inhalt der Sprache selbst Willkür und Ungewissheit immer mehr zu entfernen, wenn man nicht etwan lieber die Vieldeutigkeit zu andern beliebten Zwecken beibehalten will."

Diese Aeusserungen tragen den Stempel der kantischen Epoche, die Zuversicht zum Nothwendigen und Apriorischen, und zeigen die Verwandtschaft mit Leibnizens Charakteristik wie die besonnene Beschränkung in Vergleich mit Leibnizens vastem, nichts Empirisches ausschliessenden Unternehmen.

Gegründete Einwendungen gegen Kants Theorie, wie sie z. B. in Bezug auf die Kategorie der Relation gemacht sind, gelten auch gegen die nothwendige Sprachlehre. Indessen giebt die Anwendung derselben in Beispielen, die am Schluss hinzugefügte Uebersetzung von Stücken aus Gellert und Rousseau, aus Cicero und Terenz, in die nothwendige Zeichenschrift der empirischen Sprache die Probe, dass sie von der schärfern, nothwendigen beherrscht wird. Wie es das Zeichen eines tief eindringenden Blickes ist, wenn Philosophen, wie z. B. Aristoteles, nothwendige Begriffe aufzeigen, welche der gemeinsame Scharfsinn der Sprache übersah und unbezeichnet liess oder mit andern vermischte: so bemerkt der Verf. auf ähnliche Weise Lücken oder Unbestimmtheiten der gegebenen Sprachen. In einem handschriftlichen Aufsatz, in welchem er die lateinische Grammatik an der nothwendigen misst, bemerkt er unter Anderm: „Für den Unterschied der Momente der Qualität: Verneinung, Einschränkung, Mangel, Ausnahme, Entgegensetzung sind wenig bestimmte Zeichen vorhanden. *impar* ist Verneinung, *immemor* Mangel, *impius* Entgegensetzung. Oefters muss erst aus dem Zusammenhang errathen werden, was gemeint sei."

Wenn nun diese Vorschläge zu einer nothwendigen Sprachlehre auf dem Boden der kantischen Logik in Leibnizens Geiste entworfen sind, so lag die Frage nahe, ob ihr Verfasser Leibnizens Pläne oder Dalgarns Kunst der Zeichen studirt habe. So weit genaue Erkundigungen reichen, hat der Verfasser der nothwendigen Sprachlehre Dalgarn's Buch gar nicht und Leibnizens Entwürfe nur sehr im Allgemeinen gekannt. Kant's Kri-

tik der reinen Vernunft trieb in ihm diese selbstständige Frucht. Es liegen schon aus den Jahren 1793, 1794 und 1797 handschriftliche Aufsätze von ihm vor, welche die sichern Grundstriche der durchdachten Bezeichnung enthalten. Er war ausgeprägt wie die Männer der kantischen Epoche. Willen und Grundsatz, Klarheit und Rechtschaffenheit beherrschten sein Wesen und machten ihn zu einem Geistesverwandten Kants, mit dem er über die Bedeutung der Copula Briefe soll gewechselt haben. Im kantischen Sinne schrieb er ein Gespräch über Sittlichkeit und Pflicht, das in von Halem's Irene Berlin 1801 2. Band anonym abgedruckt ist. Der Verfasser Ludwig Benedict Trede, fürstlich Lübeckischer Justiz- und Regierungsrath und erster Cabinetssecretair, geboren zu Grünhaus in Holstein 13. Jun. 1731, Sohn eines Pächters, starb zu Eutin 30. Dec. 1819. Persönlich hochgehalten von seinem Fürsten, dem Herzoge Peter Friederich Ludwig von Oldenburg, dem hervorragenden deutschen Fürsten, an dessen standhaftem Willen selbst die französische Uebermacht sich empfindlich stiess und endlich mit zu Falle kam, hatte er ein schönes Verhältniss zu dessen Sohne, dem edlen, in Russland früh hingerafften Prinzen Georg. Der Briefwechsel zwischen ihnen, welcher beide ehrt, ist von dem Grossneffen, Etatsrath Dr. Trede, in den Schleswig-Holsteinischen Provinzialberichten 1830. 4. Heft mitgetheilt worden. Auch durch die Briefe an den Prinzen geht stille ein kantischer Geist.

Den „Vorschlägen zu einer nothwendigen Sprachlehre" wird man heute kaum einen andern Werth zugestehen, als den Werth einer Uebungsschule in der formalen Logik — und es giebt wirklich keine schärfere Probe für die Herrschaft über Kant's Logik, als die Anwendung dieser Sprachlehre. Vielleicht bedeuten sie doch noch mehr. Auf jeden Fall schien es gerathen, diesen merkwürdigen mit Leibniz verwandten Spross der kantischen Philosophie nicht der Vergessenheit zu überlassen.

Pott hat in seiner lehrreichen Abhandlung: Zur Geschichte und Kritik der sogenannten Allgemeinen Grammatik in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik XLIII. 1863. S. 102 ff. S. 185 ff. der vergessenen „Vorschläge zu einer nothwendigen Sprachlehre", deren Verfasser er nicht kannte,

wiederum gedacht. Wenn man diese sonderbaren Vorschläge einer nüchternen ernsten Logik an dem Bedürfniss einer brauchbaren oder den Vorzügen einer gegebenen Sprache misst, so mögen sie, wenn nicht überflüssig, doch äusserst unpraktisch oder gar spasshaft erscheinen. Aber sie sind kein Vorschlag zu einer einzuführenden gangbaren Sprache und sind weit entfernt irgend eine Schönheit aus den Sprachen wegwischen oder sich gegen die individuelle Kraft irgend einer Sprache aufspreizen zu wollen. Sie sind die rein theoretische consequente Anwendung der kantischen Logik auf die Zeichen des Gedachten und kaum wird irgend ein Büchlein so scheinlos und doch so scharf und sicher die Herrschaft des formalen Elements in unsern Gedanken über das sparsamere materiale uns vor Augen stellen und uns genauer anleiten, die verwachsenen Bezeichnungen der Formen in die darin enthaltenen einfachen Vorstellungen zu zerlegen. Die logische Betrachtung der Sprache ist für sich allein einseitig und die psychologische steht heute im Vordergrund. Aber so gewiss als die Sprache Werkzeug des Denkens ist, kann sie sich den Gesetzen des Denkens nicht entheben und hat in ihnen Halt und Mass. Daher wird die Wissenschaft auch von einem solchen Extrem rein logischer Betrachtung, wie die Vorschläge zu einer nothwendigen Sprachlehre, einiges lernen können. Wenn wirklich das Denken und Verstehen eines Volks dergestalt von seiner Sprache abhängig wäre, dass keinem Chinesen das philosophische System eines Deutschen z. B. Hegels oder Kants zugänglich ist, weil ein solches auch nicht in der allerdürftigsten Weise sich ins Chinesische übertragen lässt (Pott S. 131 f.): dann müsste man die Kritik der reinen Vernunft in die strengen Lettern der nothwendigen Grammatik übersetzen und auch der Chinese würde sie fassen können.

II. Ueber das Element der Definition in Leibnizens Philosophie.

Leibniz verfolgte den Plan einer allgemeinen realen Charakteristik von seinen Jünglingsjahren bis zu seines Lebens Ende und war daran immer, bald gesammelter, bald nebenher thätig. Aeusserungen, die er noch ein oder zwei Jahre vor seinem Tode that, beweisen, dass er den Gedanken nie aufgab. Seine charakteristische Zeichensprache sollte in dem ganzen grossen Bereiche der Begriffe das Wesen und das Gesetz der Sache so angemessen darstellen, wie unsere arabische Ziffernschrift das Wesen und das dekadische Gesetz der Zahlen ausdrückt, und sollte, wie die Zahlen, allenthalben nach dem Inhalt verstanden, allenthalben von jedem in der eigenen Sprache abgelesen werden. Leibniz wollte in ihr zweierlei befassen, allgemeine Mittheilung und rechnende Combination für die Erfindung neuer Wahrheiten. Für diesen grossen Zweck sah Leibniz das Mittel in einer durchgeführten Zergliederung der Begriffe und in einer Zusammenfassung der durch Zergliederung gefundenen letzten Elemente. In den einfachen Begriffen, welche, ein Merkmal ihrer selbst, aus sich selbst klar sind, erkannte Leibniz das Ursprüngliche, das erste Mögliche; und in den verdichteten Begriffen nur eine Zusammenfassung des

Ursprünglichen und eine Combination des ersten Möglichen, in wiefern solche Elemente zusammen möglich sind. Hiernach gedachte er das Einfache und Ursprüngliche und dann mit der zusammenfassenden Operation die Producte der Zusammenfassung wie höhere Einheiten angemessen zu bezeichnen und dadurch jene allgemeine Charakteristik, eine Zeichensprache aus der Natur der Sache, unabhängig von den mehr aus praktischem Bedürfniss, als aus theoretischer Nothwendigkeit entsprungenen besondern Sprachen, zu Stande zu bringen. In diesem Zusammenhang steht bei Leibniz der Entwurf adaequater Definitionen mit seinem Plan einer allgemeinen Charakteristik.

Aber die Definitionen, in welchen sich der auf die Grundbestimmungen gerichtete Geist ausspricht, haben bei Leibniz eine allgemeinere Bedeutung, als dass sie an den Versuch einer allgemeinen Charakteristik gebunden wären. In einer seiner ersten Schriften, in der Schrift *de arte combinatoria*, welche Leibniz als junger Mann von zwanzig Jahren verfasste, sehen wir ihn definiren.[1] In dem ersten Briefe an Arnauld aus seinem 25sten Jahre,[2] in welchem er von seinen Entwürfen und seinen eigenen Gedanken spricht, erwähnt er wichtiger Definitionen. In einem merkwürdigen nachgelassenen Aufsatz etwa aus derselben Zeit definirt er den Begriff, den die Gerechtigkeit im weitern Sinne hat, die *iustitia universalis*, und führt die Merkmale dieses Begriffs rückwärts in neuen Definitionen bis zu den letzten metaphysischen Principien.[3] Kaum giebt es ein so spre-

1) Ausg. von Erdmann S. 7. S. 9. S. 44.

2) Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels. Herausgegeben von C. L. Grotefend. 1846. S. 143.

3) S. die historischen Beiträge zur Philosophie, II. S. 257 ff.

chendes Denkmal seines bündigen Geistes, das im engsten Raum so viel böte; es ist eine reife Frucht; denn, wie er selbst sagt, machte er unzählige Versuche, die Gerechtigkeit zu definiren, ehe diese Gestalt gelang. In einem andern Fragment behandelt Leibniz in den kürzesten Umrissen den Begriff der Freiheit.[1] In zwei Briefen an Löffler (1694. 1695), seinen Neffen und Erben, Licentiaten der Theologie, spricht er von mathematischen Definitionen in der Theologie und hält ihn zu Demonstrationen aus Definitionen an.[2] Leibniz fragt in einem Briefe an den Hamburger Gelehrten Placcius nach Definitionen des Jungius und erzählt ihm: Tschirnhausen, der anfangs durch und durch Cartesianer gewesen, sei durch Leibniz über das Wesen der Realdefinitionen belehrt, aus welchen sich erkennen lassen müsse, ob die Sache möglich sei oder nicht.[3] Der fünfte Band der von C. J. Gerhardt herausgegebenen mathematischen Schriften Leibnizens hat eine bisher unedirte Abhandlung gebracht, überschrieben *in Euclidis πρῶτα*, welche aus dem ersten Buche des Euklides die Definitionen, Axiome und Postulate behandelt, offenbar mit Rücksicht auf die von ihm im Zusammenhang mit der Charakteristik erdachte *analysis situs*, aber auch an und für sich von philosophischer Bedeutung. Es ist anziehend zu sehen, wie Leibniz an Euklides die Kritik anlegt und namentlich von der geraden Linie und der Ebene, welche sich in ihrer ursprünglichen Einfachheit einer Definition fast entziehen, von drei verschiedenen Gesichtspunkten aus eine adaequate Definition versucht. In einem Urtheil über die Schriften des Co-

---

1) In Erdmann's Ausgabe S. 669.

2) *Opp. ed. Dutens* I S. 18.

3) *Opp. ed. Dutens* VI. S. 42. VI. S. 44 aus dem Jahre 1687.

menius[1]) erklärt Leibniz die Definitionen für die Schlüssel der Beweise in der Logik und Metaphysik, in der Moral und dem Naturrecht und lobt solche klare und lichtvolle Begriffsbestimmungen, wie sie Plato hin und wieder in seinen Dialogen, Aristoteles, Euklides und die übrigen Mathematiker, die alten Rechtsgelehrten in den Pandekten, Cujacius, Campanella, Cartesius, Hobbes und öfter Ritschel (ein nach England ausgewanderter Gelehrter) zu geben pflegen. An einer andern Stelle[2]) tadelt er Cartesius, dass er Definitionen bekannter Termini verachte, weil sie gemeiniglich Dunkles durch gleich Dunkles erklärten. Es bedarf keiner weitern Belege, um zu zeigen, welche Wichtigkeit Leibniz den Definitionen zuschrieb.

Man kann die Definition eine logische Erfindung nennen. Niemand wird das logische Urtheil, das mit der Sprache entsteht, selbst nicht den Schluss, der in seiner regelrechten Form etwas Künstliches an sich hat, als Erfindung bezeichnen. Denn alles Denken bewegt sich in Urtheil und Schluss, und in beiden wirkt der natürliche Zug des Geistes zum Allgemeinen. Aber die Definition, der abgemessene in der Form des Allgemeinen und des artbildenden Unterschiedes geordnete Ausdruck des Wesens, kann eine Erfindung heissen, wenn wir anders im Gegensatz gegen die natürliche Ausstattung und Entwicklung unserer Organe alle Umbildung und Anbildung, welche die Kraft derselben erhöhen und ihre Thätigkeit erweitern will, Erfindung nennen. Die Definition, die Grenzwächterin der Begriffe, die strenge Beherscherin der Gedanken in der Wissenschaft, die bindende Macht ihrer Einheit, ist nun ohne Frage eine planmässige Stei-

1) *Dutens* V. p. 181.
2) 1714. Brief an Bourguet in Erdmann's Ausg. S. 723.

gerung des natürlichen Denkens und ein Werkzeug für bestimmte Zwecke des Erkennens.

Schon die Alten scheinen in der Definition etwas von einer logischen Erfindung gefühlt zu haben; denn Aristoteles zeichnete uns auf, wer sie zuerst methodisch geübt habe. Sokrates that es im Kampf mit den Sophisten, um den Proteus ihrer Rede zum Stehen zu bringen, und er hörte nicht auf, wie Xenophon sagt, zu fragen, was jedes Ding sei. Plato schöpfte auf diesem sokratischen Wege seine Zuversicht zum Allgemeinen. Doch sind Definitionen, obwohl er im Theaetet nahe daran ist, die Formel für ihre adaequate Gestaltung zu finden, nicht sein eigentliches Ziel. Erst Aristoteles untersucht ihr Wesen und bestimmt ihre Gesetze, indem er verlangt, dass die Definition aus dem Geschlecht und dem artbildenden Unterschiede entworfen werde und in diesen Bestimmungen die Ursache des Wesens, das *natura prius*, enthalte. Nun glaubte man in der Form der Definition den Schlüssel der Erkenntniss gefunden zu haben und die Auszüge aus den stoischen Schriften im Diogenes Laertius und Stobaeus sind voll von Definitionen. Die Philosophen haben immer nach dem eigenen Geist ihrer Lehre eine verschiedene Neigung zu Definitionen gehabt. Die Neuplatoniker, auf die Anschauung des Einen gerichtet, verschmähten meistens diese Vehikel des reflectirenden Denkens. Aber das Bedürfniss nach Definitionen blieb in der Philosophie wach. Die Einleitung des Porphyrius, die Logik des Mittelalters, behandelt gerade diejenigen fünf Grundbegriffe, welche für die Definition wichtig sind. Es lag dann in dem mathematischen Geist der Behandlung, dass in Spinoza und Leibniz die Definitionen zu einer gewissen Vollendung gediehen. Christian Wolf bringt die Definitionen wie ein alltägliches Gericht und bei ihm löst sich die gedrungene Wesensbestimmung und sie verläuft in's Flache.

Auch in Kant erscheint noch wie eine Erbschaft des leibnizischen Geistes die strenge Gewöhnung, den Ertrag seiner Erörterungen in den prägnanten Ausdruck einer Definition zusammenzufassen, und dadurch die Probe eines in sich geschlossenen Ganzen zu geben. Fichte, Schelling, Hegel, besonders die letztern, auf die Identität der Gegensätze gerichtet und daher der scharfen Unterscheidung, ohne welche es keine Definition giebt, mehr abhold, liessen die Definition als eine abgetragene Schulform mehr auf sich beruhen. Glänzende Constructionen und nüchterne Definitionen, die Richtung auf dialektische Uebergänge von einem Begriff zum andern und die scharfe Grenzbestimmung, liegen nach zwei entgegengesetzten Seiten. Man kann aus Leibniz lernen, wie die ernste Beschäftigung mit Definitionen wirkt. Einfach in der Uebersicht und reich in den Folgen geben sie seiner Darstellung das Bündige in der Anmuth und das Scharfe in der Leichtigkeit.

Früh hatte sich Leibniz mit der Logik beschäftigt und er bezeugt noch im Jahre 1696 in einem Schreiben an Wagner, welchen Nutzen ihm die Vernunftkunst gewährt habe. Aber ohne Zweifel hatte er die Bedeutung der Definitionen vor allem in zwei Wissenschaften, die er anbaute, erfahren, die theoretische in der Mathematik, die praktische in der Jurisprudenz.

Wiederholt spricht Leibniz von dem Wesen der Definition und, wie Aristoteles, stellt er ihr die Aufgabe, causal zu sein, und verlangt, dass sie die innere Möglichkeit des Wesens einschliesse. Wenn er hingegen die alte aristotelische Regel, durch das Geschlecht und den artbildenden Unterschied zu definiren, auf der einen Seite zwar gegen Locke vertheidigt, aber auf der andern durch die Behauptung lockert, dass das Geschlecht und die Unterschiede sich nicht selten vertauschen lassen, indem der Unterschied Geschlecht und das Geschlecht Unterschied

werden könne, und es komme nur auf die Sprache an, ob sie z. B. neben der Definition: der Mensch ist ein vernünftiges Thier, den Ausdruck: der Mensch ist ein thierisches Vernunftwesen, gestatte:[1]) so stimmt diese Ansicht mit der höhern Forderung nicht, dass sich auch in den Formen des Geschlechts und der specifischen Differenz ein reales Verhältniss abbilde.

Leibniz versuchte die Erfindung der Definition zum Mittel einer höhern zu machen, der allgemeinen realen Charakteristik, welche das wahre *novum organon* der Wissenschaften, die *ars magna cogitandi* werden sollte. Der Gedanke ging hoch, aber die Erfindung blieb Entwurf. Indessen ist aus dieser Bestrebung eine Reihe von Definitionen entsprungen, welche in seinem Nachlass aufbehalten sind. Leibniz legte Werth auf sie. Noch 1714 schrieb er an Bourguet, Professor in Neufchatel: er habe eine Menge von Definitionen, welche er einmal ordnen zu können wünsche.[2]) Es verdient daher die Tafel der Definitionen Beachtung, welche dadurch entstand, dass Leibniz für seine Zeichenschrift die Kategorien in Dalgarn's *ars signorum* nach der Reihe erklärte. Sie ist wiederholt von Leibniz überarbeitet und neben anderen findet sich eine Fassung derselben von fremder Hand in's Reine geschrieben, aber von Leibnizens Hand mit den Worten: *tabula explicata* bezeichnet, in dem Nachlass zu Hannover.[3]) Die Tafel, 993 Definitionen enthaltend, durchläuft Sinnliches und Geistiges,

1) *Nouveaux essais.* III. §. 10. S. 304 Erdm. Schreiben an Wagner 1696. S. 425.

2) S. 723 nach der Ausg. von Erdmann: *j'ai fabriqué quantité de définitions; que je souhaite de pouvoir ranger un jour.*

3) Abgedruckt in dem Monatsbericht der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Januar 1861. S. 170 bis 219.

Mathematisches und Physisches, die Begriffe aus den drei Reichen der Natur und auf dem Gebiet der menschlichen Erfindungen, Logisches und Metaphysisches. Die meisten Definitionen bewegen sich im Empirischen. Wenige sind bis zu dem Punkte durchgebildet, dass sie in der Zergliederung der Vorstellungen bereits die hervorbringenden Bedingungen träfen; und daher fehlt ihnen noch viel, um Elemente einer allgemeinen Charakteristik zu werden, welche der adaequaten Ziffernschrift irgend entspräche. Die empirischen Begriffe unserer Sprache sind zunächst zur Abgrenzung der Erscheinungen, dazu geeignet, dass wir uns im Nächsten zurechtfinden, aber sie sind noch weit von den hervorbringenden Bedingungen entfernt, in deren richtiger Combination die *ars magna cogitandi* bestehen müsste. Man begreift kaum, wie Leibniz z. B. von Definitionen, wie *tempora quod est inter aures et frontem*, irgend etwas hoffen konnte. Dagegen sind die Erklärungen der mathematischen und mehr philosophischen Begriffe bedeutender. Die mathematischen stimmen zum Theil mit den Definitionen in dem erwähnten Aufsatz *in Euclidis πρῶτα* überein. Die philosophischen sind hin und wieder aristotelisch, aber meistens leibnizisch. Einigen begegnet man auch anderswo in Leibnizens Schriften, wie z. B. wenn das Organische als eine vollkommene Maschine der Natur oder als das erklärt wird, dessen beliebiger Theil immer noch Maschine sei (*cuius quaevis pars machina est*).

Es mag zur Probe gestattet sein, aus der langen Liste einige Definitionen hervorzuheben.

Leibniz erklärt das Erklären als einen Begriff entfalten, einen Begriff in mehrere dem Einen gleichgeltende Begriffe auflösen. *Definire explicare notionem, resolvere in plures notiones uni aequivalentes.* Darin liegt die Richtung vom Verwickelten zum Einfachen.

Unsere Sprachen fassen Vorstellungen nach der Einheit des Zweckes oder nach Anleitung des Bedürfnisses zusammen und lassen sie durch das Wort in uns so verwachsen, dass sie uns wie untheilbar erscheinen. Die Definition muss solche Begriffe auflösen und bringt in den Merkmalen vielfach wiederum Begriffe, welche, obwol einfacher, doch noch complicirt sind und in einer neuen Definition müssen entfaltet werden. Wenn z. B. Leibniz auslegen, *interpretari*, so erklärt, dass es heisse, aus Zeichen zur Vorstellung gelangen, so erklärt er wiederum das Zeichen als Wahrgenommenes, woraus auf das Dasein eines Nichtwahrgenommenen geschlossen wird. *Interpretari est ex signis pervenire ad cogitationem. Signum est perceptum ex quo colligitur existentia non percepti.*

Unter den logischen Begriffen ist das Identische von grosser Bedeutung, das, wie Leibniz selbst in den *nouveaux essais* bemerkt, nicht aus der Erfahrung stammt; denn die Erfahrung bietet in den Erscheinungen als solchen nur Wechselndes, nur Verschiedenes. Es ist ein ursprünglicher Begriff, der einer eigentlichen Definition nicht fähig sein wird. Leibniz definirt nicht das *idem*, aber *eadem* im Pluralis. *Eadem, quae sibi substitui possunt salva veritate.* An die Stelle des ursprünglichen Wesens, das sich in der Definition bestimmen soll, ist eine eigenthümliche und nothwendige Folge des Begriffs zur Erklärung verwandt. Weil Begriffe dieselben sind, kann der eine an die Stelle des andern gesetzt werden. Die Vertauschbarkeit der Begriffe hängt von Beziehungen der Vielheit ab, macht aber nicht die Einheit des Wesens aus. Der Begriff des Positiven, nicht selten ein anderer Ausdruck des indefinibeln, aber sich selbst bezeugenden Seins, wird nur negativ erklärt, aber mit einem gewissen epigrammatischen Stachel: *positivum quod*

nullam involvit negationem nisi negationis. Wenn Leibniz die Regel als leitenden Satz erklärt, *regula propositio dirigens*, so ist das fast nur eine Worterklärung, aber ein sprechender Ausdruck. Bei den Begriffen der Causalität wird auch das Werkzeug bestimmt. Die Erklärung fasst an ihm nicht den Zweck auf, ohne welchen es kein Werkzeug giebt, sondern ein eigenthümliches Merkmal, das sich in einem scheinbaren Widerspruch fast wie ein Räthsel zuspitzt. Werkzeug ist das, was im Leiden thätig ist. *Instrumentum quod agit patiendo.*

Unter der Ueberschrift *modi motus* hat Leibniz auch den Begriff *conatus* definirt, und zwar allgemein, so dass er zunächst für die Kraft der wirkenden Ursache gilt. Er definirt: *conatus est actio, ex qua sequitur motus, si nihil impediat*, so dass er die Kraft in ihrem Triebe bezeichnet, so weit sie in sich gegründet ist und nur durch äussere Hindernisse zurückgehalten wird. In demselben Sinne ist der *conatus* die Thätigkeit, die bei allem Widerstande übrig bleibt und Leibniz definirt daher nach dieser Seite: *conatus est actio quae potentia activae* (lies *activa*) *seu viribus adimi non potest, quantumcunque ei resistatur.* Jener allgemeine Begriff Leibnizens lässt sich auch da zur Grundlage machen, wo die Definition des *conatus*, wie im Criminalrecht, einige Schwierigkeiten hat; nur wird darin für diesen Zweck durch den Willen, der mitwirkt, eine besondere Bestimmung aufzunehmen sein.

Leibniz schreitet in den Definitionen bis in die Delicten vor. Aus ihnen mag nur das *crimen falsi* hervorgehoben werden, das römische Rechtslehrer, wie Heineccius, weitläuftig erklären: es sei das Verbrechen, das in der absichtlichen Nachbildung oder Unterdrückung der Wahrheit zum Schaden eines andern be-

stehe,[1]) oder neuere Lehrer des Strafrechts: eine eigentliche Fälschung (*crimen falsi*) werde nach gemeinem Recht durch eine vorsätzliche Entstellung oder Unterdrückung der Wahrheit in solchen Fällen begangen, wo im unmittelbaren Interesse des Staats auf Wahrheit bestanden werden muss und daher die Verletzung der Wahrheit schon an sich durch die Gesetze für strafbar erklärt wird.[2]) Leibniz erklärt kurz und bezeichnend: *crimen falsi fraus est circa ipsa remedia fraudis*, und er wird unter: Trug in den Gegenmitteln des Truges, ohne Zwang Dinge begreifen, die sonst nicht leicht zusammenzufassen sind, Fälschung von Testamenten, von juristischen Instrumenten, von Zeugnissen, von Münzen, von Mass und Gewicht.

Da die Affecte in eine unsagbare Empfindung zurückgehen, so ist ihre Zergliederung für eine Definition schwer. Spinoza hat ihr dunkles Getriebe im dritten Buch seiner Ethik aufgehellt und das Wesen der Gemüthsbewegungen scharf und abgemessen bezeichnet. In diesem Bereich ist der Vergleich beider Philosophen belehrend. So zeigt z. B. Spinoza, wie die Gemüthsbewegung der Liebe, das Wort im weitesten Sinne genommen, dann entstehe, wenn wir den Gegenstand betrachten, der Ursache unserer Lust ist. Spinoza definirt daher: *amor est laetitia concomitante idea causae externae.* Liebe ist Lust, indem die Vorstellung der äussern Ursache sie begleitet. In diesem weiten Umfang sind Sachen und Personen als Gegenstände der Liebe einbegriffen. Leibniz sagt dagegen definirend: wir lieben

---

1) *Heineccius elementa iuris civilis.* Ausg. von *Hoepfner.* 1787. § 1266. *quod in veritatis imitatione ac suppressione in alterius fraudem dolose facta consistit.*

2) Heffter Lehrbuch des gemeinen deutschen Criminalrechts. § 373.

den, an dessen Glückseligkeit wir uns freuen (*amamus eum cuius felicitate delectamur* [1]), oder in der vorliegenden Tafel der Definitionen: *amor est status delectandi aliena felicitate vel perfectione.* Statt des allgemeinen Begriffs hat Leibniz darin die Liebe schon persönlich gefasst und daher konnte er sagen, dass sich aus dieser Definition wichtige Sätze für die Theologie und Moral ableiten lassen. Aber es hat sich in dieser Erklärung ein eigenthümliches Merkmal an die Stelle des ursprünglichen Wesens, ein *consecutivum* an die Stelle des *constitutivum* gesetzt. Denn es folgt erst aus der Liebe, dass wir uns, so lange wir lieben und nicht neiden, an dem Wohlergehn oder dem Vorzug dessen freuen, den wir lieben. Der Hass heisst bei Leibniz umgekehrt ein Zustand der Freude an fremdem Uebelergehen oder fremder Unvollkommenheit. *Odium est status delectandi aliena miseria vel imperfectione.* Wie die Liebe zunächst die Bewegung unsers Gemüthes ist, durch welche wir jemanden mit Lust anschauen: so ist Hass zunächst nur die Bewegung unsers Gemüthes, vermöge deren wir jemanden mit Unlust anschauen; und es folgt erst daraus, dass wir uns nicht freuen, wenn ein solcher an Macht wächst, ja dass wir uns freuen, wenn seine Macht sich mindert. Wenn Leibniz, ähnlich wie Spinoza, die *admiratio* als *attentio ob singularitatem*, als Aufmerksamkeit wegen der Einzigkeit erklärt: so ist darin der Affekt in einer Allgemeinheit gefasst, welche der engere Sinn unsers Wortes Bewunderung längst verlassen hat. Leibniz erklärt die Verachtung als Kundgebung der Meinung fremder Ohnmacht (*contemtus est declaratio opinionis impotentiae alienae*). In diese Begriffsbestimmung wird man die Verachtung im sittlichen Sinne nur dann aufneh-

1) In der *definitio iustitiae universalis* s. die historischen Beiträge zur Philosophie II. S. 269.

men können, wenn man die Macht und das Mächtige lediglich an der Anerkennung und Geltung sittlicher Begriffe misst.

Es hat einen Werth, wenn ein Begriff, der, in sich zusammengewickelt, mehr nach der gemeinen Schätzung als an und für sich gedacht wird, in der Definition sein inneres Wesen aufthut. Bei ethischen Begriffen kann darin selbst eine heilsame Wirkung auf den Willen liegen. So hat z. B. Leibniz den Begriff des Schmeichelns, der im Gebrauch sein Gepräge abschleift, so erklärt: schmeicheln sei lobend lügen, um dem Gelobten zu gefallen. *adulari est mentiri laudando, ut placeas laudato.* In dieser kurzen Begriffserklärung liegt eine ganze Ethik. Niemand kann diese Definition denken, ohne das, was sich im Lobe des Schmeichlers verschmilzt und verbirgt, nämlich das Hässliche in der Lüge und das Abhängige, ja Knechtische in der Absicht, mit ins Auge zu fassen. In der Tafel der Definitionen heisst es minder treffend: *adulatio est approbatio actorum alterius, ut ei placeamus neglecta veritate,* eine Fassung, welche in dem Merkmal *actorum* zu eng ist.

Aus den vorliegenden Definitionen mögen diese Proben genügen.

Unsere heutige Philosophie ist dem Definiren abhold. Aber wenn Leibniz es nicht verschmähte, in der vorliegenden Tafel nahe an tausend Begriffe zu bestimmen und zu erklären, wenn er darin in der Welt der Gegenstände nach allen Richtungen die Begriffe zu umreissen unternahm: so liegt darin die Schule seiner bestimmten und sichern Darstellung sichtlich vor Augen. Seine Begriffe nehmen scharfe Grenzlinien in sich auf; sie lernen sich innerhalb derselben in den berechtigten Wegen und mit der gebührenden Macht bewegen und nicht über diese Linie hinausschweifen, um ausserhalb derselben ohnmächtig zu werden. Man hasst nicht zu

Tage die steifen Definitionen wie einen Schulzopf und hält sie für unverträglich mit einer geistreichen Darstellung. In der That ist es anders. Die Definitionen sind wie die geraden Linien und Winkel, durch welche der Raum beherrscht wird. Allerdings flieht die Zeichnung die steifen geraden Linien, wo sie Anmuth und Leben erstrebt. Aber sie liegen aller Zeichnung, aller Richtigkeit in der Perspective, aller Sicherheit in der Orientirung zum Grunde. Von der übel angebrachten Definition gilt, was Leibniz von der Logik überhaupt sagte: „die gelehrten Leute, zumal wenn sie vor jedermann schreiben, thun besser, wenig *terminos scholae* zu gebrauchen; sonst ist es, als wenn ein Schneider die Näthe sehen lässt."

Im Gegensatz gegen eine alte methodische Regel, mit der Definition eines Gegenstandes die Untersuchung und den Vortrag zu beginnen, that einst Campanella den Ausspruch: die Definition sei das Ende der Wissenschaft. Wirklich ist sie nicht der Prolog, sondern der Epilog der Erkenntniss. Denn es drängt sich in der Definition, welche das erkannte Wesen in den kürzesten Ausdruck bringt, die Erkenntniss zusammen, und das Ergebniss wird darin niedergelegt. Erst nach der Untersuchung knüpfen sich die rechten Beziehungen an die Merkmale der Definition an. Spinoza's Definitionen der Affecte schliessen das dritte Buch, in welchem sie entwickelt sind. Nur für den enthält die Definition, gleich der Lösung eines Räthsels, einen Lichtblick auf eine verworrene Vorstellungsmasse, der vorher die Schwierigkeiten und die Beziehungen des Begriffs kennt. Die Definitionen sind nur Grundstriche, und nur wer sie im Geiste auszuführen weiss, versteht, was sie wollen. Wer an die Definitionen keine Folgen zu knüpfen weiss, dem bleiben sie dürr, wie ein Gerippe, da sie doch in einer lebendigen Gliederung das tragende Knochengerüste

Herbarts folgen. Dabei wächst die metaphysische Untersuchung an Interesse, inwiefern sie allgemeinere Fragen in sich schliesst, welche weiter greifen, als die individuelle Fassung des einzelnen Systems.

In Herbarts Metaphysik ist der Widerspruch, welcher sich in den Begriffen der Erfahrung findet, und die Aufgabe, ihn wegzuschaffen, der Antrieb aller Gedanken. Indem sich das Gegebene selbst verbürgt, leidet es zugleich an Widersprüchen, welche es undenkbar machen. Das Gegebene der Erfahrung muss angenommen und kann doch nicht gedacht werden. „Es ist schon in der Einleitung der Philosophie," wie Herbart bemerkt (Metaphysik § 173), „die allernothwendigste Vorübung des Anfängers, die Widersprüche zu erkennen, welche beim Reflectiren auf die Formen der Erfahrung gefunden werden". So ist z. B. nach Herbart der Begriff des Grundes ein Widerspruch. Denn die Folge liegt im Grunde und geht doch aus dem Grunde hervor. Die Folge darf von dem Grunde nicht abspringen und soll sich doch als ein Neues absetzen. Die Materie des Grundes soll sich in die neue Materie der Folge verwandeln. Die Folge ist also mit dem Grunde identisch; denn sie ist in ihm enthalten; und ebenso nicht identisch; denn sie löst sich von ihm ab. Inwiefern die Folge mit dem Grunde identisch und zugleich nicht identisch ist, ist der Begriff des Grundes und der Folge ein Widerspruch (Metaphysik § 183). „Die Schärfe dieser Behauptung abstumpfen," sagt Herbart, „heisst dem Grunde seine Kraft benehmen". Der Widerspruch, der oben an dem Begriff des Grundes und der Folge deutlich wurde, thut sich ebenso in der Veränderung oder in der Bewegung, welche die anschaulichste Form der Veränderung ist, in dem Ding mit mehreren Merkmalen, in dem Begriff des Ichs kund, wie Herbart öfter ausführt, und auch dadurch bestätigt, dass diese Begriffe mit dem richtigen Begriffe des Seins, wel-

chen er entwirft, in Widerstreit stehen. „Die gegebenen Widersprüche“, sagt er, „stellen uns Objecte der Erkenntniss dar, deren Realität die allergrösste Zahl der Menschen nie bezweifelt, während ein dunkles Gefühl der Undenkbarkeit die Philosophen aller Zeiten stets mehr oder weniger warnte, dem Schein zu folgen.“ Daher sind jene Begriffe der Erfahrung Gegenstand der Bearbeitung für die Metaphysik, um den Widerspruch, den sie in sich tragen, aufzudecken und wegzuschaffen. Der Widerspruch stachelt und treibt den metaphysischen Gedanken, „weil man das Gegebene nicht wegwerfen kann“ (§ 184) und weil ein solcher undenkbarer Widerspruch allenthalben da ist, so soll die Metaphysik die Erfahrung begreiflich machen.

Im Gegensatz gegen diese Auffassung suchte der frühere Vortrag[1]) darzuthun: 1. Die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche sind keine Widersprüche. 2. Wären sie wirklich Widersprüche, so wären sie in seiner Metaphysik nicht gelöst. 3. Wären sie Widersprüche und wären sie gelöst, so blieben andere und grössere ungelöst.

In dem Nachweis dieser Sätze wurde sowohl die Aufgabe als die Lösung der herbartischen Metaphysik, sowohl die Grundlage als auch der Anspruch bestritten, als ob sie die Grundbegriffe der Erfahrung vollständig umfasse.

Gegen diesen Nachweis sind inzwischen zwei Gegenschriften erschienen. Professor Mor. Wilh. Drobisch in Leipzig schrieb in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (XXV. 2. 1854 u. XXVI. 1. 1855) „synechologische Untersuchungen,“ indem er in diesen Aufsätzen theils die Betrachtungen Herbarts

---

1) Monatsberichte. Nov. 1853 S. 654 ff. Wieder abgedruckt in dem II. Bande der „historischen Beiträge zur Philosophie“. Berlin 1855. S. 313 ff.

vertheidigte oder berichtigte und ergänzte, theils die entgegenstehenden Auffassungen der „logischen Untersuchungen" und des oben bezeichneten Vortrags bestritt. In derselben Zeitschrift (XXVII. 1. XXVII. 2. 1855) gab Prof. Strümpell in Dorpat zwei Artikel, überschrieben: „einige Worte über Herbarts Metaphysik in Rücksicht auf die Beurtheilung derselben durch Hrn. Prof. Trendelenburg."

Beide Verfasser haben die Vertheidigung Herbarts durch einzelne Angriffe auf die in den „logischen Untersuchungen" begründete Anschauungsweise unterstützt. Wir lassen diese Angriffe an diesem Orte gewähren, und beschränken uns, wie früher, auf eine objective Kritik Herbarts, überzeugt, dass das Bedürfniss aller Wissenschaften nach Metaphysik, wenn es von Herbart unbefriedigt scheiden muss, von selbst entgegengesetzte Versuche unbefangener ins Auge fassen wird.

Um uns mit der Widerlegung unserer Einwürfe auseinander zu setzen, nehmen wir den alten Faden wieder auf und halten uns an der einfachen Gliederung der obigen drei Sätze.

Dass die Formen der Erfahrung von den Widersprüchen frei sind, welche Herbart darin behauptet, wurde auf doppeltem Wege dargethan, theils inwiefern Herbart die Widersprüche nur nach einem falschen Grundbegriff, dem von ihm aufgestellten Begriff des Seins, herausbringt, theils inwiefern er mit der Mehrzahl der Philosophen das Princip der Identität und des Widerspruchs falsch anwendet. Der erste Nachweis richtete sich gegen Herbart eigenthümlich, der zweite hatte zugleich eine weitere Bedeutung. Es ergab sich auf diesem Wege, dass nicht die Begriffe der Erfahrung sich in sich widersprechen, sondern vielmehr theils die erdachte Norm, welche Herbart an sie anlegt, theils die von Herbart gemachte Anwendung eines an sich zwar richtigen, aber dem Inhalt der Grundbegriffe fremden Princips. Der Widerspruch fällt

hiernach in Herbarts inadaequate Betrachtungsweise der Erfahrungsbegriffe, aber nicht in die Begriffe selbst; jene ist schuld und diese sind es nicht.

Herbart meint die in den Begriffen der Erfahrung unvermeidlichen Widersprüche und seine Dialektik sucht diese aus ihrer Verborgenheit hervorzuziehen. Daher genügt es nicht, wenn Herbarts Vertreter auf Widersprüche verweisen, welche nicht mehr bedeuten, als Schwierigkeiten überhaupt. Es stehen nämlich bei allen Schwierigkeiten, welche wir finden, die Mittel unsers beschränkten Denkens mit dem Gegenstand der gedacht werden soll, in Widerspruch. Aber von einem solchen in dieser oder jener Auffassung liegenden Widerspruch, von einem solchen subjectiven Widerspruch handelt Herbart nicht, sondern es geht sein Gedankengang dahin, dass die Erfahrungsbegriffe an und für sich an einem innern Widerspruch leiden, welchen nicht die Erfahrung als solche, sondern nur die metaphysische Speculation wegschaffen kann. Die eigenthümlichen Betrachtungen Herbarts haben darin ihren Mittelpunkt.

Wenn nun Strümpell (XXVII. 1. S. 6 ff.) anführt, dass die heutige Physik, Chemie und Physiologie aus sich selbst die widersprechenden Vorstellungsarten corrigirt, dass der „wissenschaftliche Empirismus“ sich längst „auf einfacherem Wege“ von Wahrheiten überzeugt habe, welche Herbart als ein wichtiges Resultat seiner methodischen Behandlung ankündigte (S. 11), wenn Herbart nur von den „logischen durch Fichte eingeführten Formalitäten“ verleitet sein soll, in dem Begriff des Ich Widersprüche und darum ein metaphysisches Problem zu sehen (S. 12), wenn es einer Aufdeckung derselben gar nicht bedarf (S. 15), wenn in dem, was doch Herbart mühsam gefunden und klar dargestellt hat, auf einen weitläuftigen Aufwand formell dialektischer Wendungen (S. 11) und auf „Fesseln der Schulsprache“ (S. 12) hingedeutet

wird, wenn in demselben Sinne die Methode der Beziehungen, welche Herbart für die Aufgaben seiner Metaphysik erfand und welche **Drobisch** sogar in seine Logik aufnahm (2. Aufl. 1851 §. 138), kein „Cardinalpunkt“ sein soll, wenn in derselben Consequenz die „Herrschaft des Seienden als absoluter Position“ äusserst eingeschränkt und fast auf Null gebracht wird, indem der Begriff nur eine Anknüpfungsstelle ist und „der Verlauf und Entwicklungsgang des wirklichen Geschehens **ganz unabhängig** von demselben fortgeht und aus sich allein erkannt und **begriffen** werden kann“ (S. 31): so ist dieser Abfall von Herbarts Metaphysik zuverlässig nicht gegen uns gerichtet. Die Erfahrung, welche sich aus sich gebessert hat, wird nun des Apparates zu dem Correctiv, der Metaphysik Herbarts, gern entbehren. Es ist daher in Strümpells, nicht in Herbarts Sinne folgerichtig (XXVII. 2. S. 182), an eine Rettung der herbartischen Metaphysik zu denken, wenn es in den Erfahrungsbegriffen **auch keine** Widersprüche gäbe. „Die Aufgabe, welche Herbart der Metaphysik stellt, würde, meint er, dieselbe bleiben, auch wenn in keinem einzigen der hergebrachten empirischen Begriffe ein Widerspruch nachzuweisen wäre,“ falls, was sich zeigen lasse, die meisten solcher Begriffe „eben nichts erklären und nichts begreiflich machen.“ Wir sehen davon ab, dass Herbart nicht von **hergebrachten**, sondern schlecht und recht von Erfahrungsbegriffen redet; wir sehen davon ab, dass es sich nicht um erklärende Begriffe im Sinn der Naturwissenschaften, sondern um das logische Wesen ihrer allgemeinen Formen handelt. Wir überlassen es der Schule Herbarts zu beurtheilen, wie viel von Herbarts Metaphysik stehen bleibt, wenn der ganze Zweck, um dessen willen die Metaphysik da ist, nämlich die Wegschaffung der Widersprüche, wegfällt. In Herbart geht alles von diesem Punkte aus und zu diesem Punkte hin.

Strümpells Zugeständniss macht einen Streit um Herbarts Metaphysik unnöthig. Wenn die Erfahrung ihre Begriffe aus sich berichtigt, und wenn es der Erfahrung nicht nothwendig ist, sich in Widersprüche zu verwickeln, — was streiten wir uns denn um die Widersprüche, um deren willen Herbart eine Wissenschaft gründet und um diese Wissenschaft selbst?

Gegen einen solchen Vertheidiger bedarf es nicht mehr des Nachweises, dass der Begriff des Seienden, der von Herbart zum Massstab des Widerspruchs genommen ist, unrichtig oder die Anwendung des Princips der Identität ungehörig sei.

Während hiernach Strümpell die Basis der Metaphysik, welche er verfechten will, im Stich lässt, steht Drobisch für sie ein. In demselben Sinne, wie wir Herbart auffassten, behauptet er, dass die Erfahrungsbegriffe widersprechend seien, weil sie theils mit dem Sein als absoluter Position in Conflict gerathen, theils durch ihre innere Natur das Princip der Identität verletzen.

In erster Beziehung verweist Drobisch auf eine frühere Erörterung (Zeitschrift XIV. S. 90). Aber wir finden dort nichts, was unserer Nachweisung entgegenträte. Denn diese ging dahin,[1]) dass aus der absoluten Position, welche nach Herbart das Sein ist, aus der Anerkennung des nicht Aufzuhebenden, nichts über die Beschaffenheit des Seienden, und überhaupt aus der formalen Bestimmung der Nothwendigkeit nichts über das Reale folge. Wenn Herbart aus der absoluten Setzung ableitet, dass dieser Begriff von dem Seienden Negation und Relation und darum Grössenbestimmungen ausschliesse und für dasselbe Einfachheit fordere: so wird

1) Monatsberichte. 1853. S. 661 ff. Historische Beiträge zur Philosophie. II. S. 321 ff.

umgekehrt von uns behauptet, dass zwischen der Erklärung des Seins als absoluter Position und der daraus gezogenen Folge eines beziehungslosen und nur durch Bejahung bestimmten, eines der Grösse entzogenen und nur einfachen Seins gar kein Zusammenhang bestehe.

Sehen wir zunächst auf die Auffassung der Vertheidiger. Strümpell hat für die Absolutheit der Setzung den Ursprung ihrer Erkenntniss, „die Anerkennung des nicht Aufzuhebenden," die Verneinung der Verneinung, verlassen, „obwohl Herbart sich dieser logischen Fassung bediene, um den Begriff selbst hervorspringen zu lassen," und liest auf seine Weise aus dem Zusammenhang eine richtigere Ableitung, als Herbart giebt, heraus (XXVII. 1. S. 19). Die absolute Setzung sei nicht gleich der Verneinung des contradictorischen Gegentheils, sondern die Marke dafür, dass man „die objectiven Naturen der Qualitäten" beachte (also sogar im Pluralis, um das Einfache und Grössenlose herauszubringen?); es sei „die absolute Setzung eines Solchen, welches eben durch seine Beschaffenheit uns nöthige, es absolut zu setzen." Drobisch hinwieder behauptet das Gegentheil (Zeitschrift XIV. S. 90): diese Nöthigung sei keine solche Nothwendigkeit des Denkens, die von der Beschaffenheit des Gedachten ausgehe. Der Widerspruch zwischen Herbarts Vertretern bricht auch an diesem Punkt zu Tage.

Nachdem Drobisch an der von ihm angezogenen Stelle, an welcher er eine genügende Erklärung will gegeben haben, die absolute Position von dem blos willkürlichen Denken des Seienden unterschieden hat, fährt er fort: „Dass nun das absolut zu Setzende, die Qualität des Seienden nur einfach, affirmativ und quantitätslos zu denken ist, folgt aus dem Begriff der absoluten d. h. schlechthin beziehungslosen Position leicht und in aller Strenge." Wir sehen indessen unsers Theils weder die Leichtigkeit noch die Strenge der Folgerung ein.

Denn die absolute Position d. h. die für uns unbedingte und nur insofern beziehungslose Position ist nicht Setzung eines Beziehungslosen, eines solchen, welches, um gar keine Beziehungen in sich zu haben, Verneinungen und Grösse ausschliessen soll. Von welcher Art das sei, was nicht aufgehoben werden kann, das lässt sich aus dem nackten Begriff: es kann nicht aufgehoben werden, keineswegs erschliessen.

Gehen wir nun auf Herbart zurück. In der Metaphysik (II. §. 205.) sagt er: „Auf den ersten Blick führt der Begriff des Seins leicht zu der Meinung, als ob er gar nichts über die Qualität bestimme" — was unsere Meinung auch auf den zweiten und dritten Blick bleibt, wenn der Begriff des Seins, wie bei Herbart, nicht anderswoher stammt, als aus dem abstracten Begriff der Nothwendigkeit, aus der Unmöglichkeit aufzuheben. Herbart fährt indessen fort. „Unmittelbar klar ist zuvördenst, dass, wenn wir die absolute Position festhalten wollen, wir uns vor ihren Gegentheilen, den Negationen und Relationen, hüten müssen. Dass nun diese auf dem Boden der Erfahrung überall, gleich Fussangeln, versteckt liegen, weiss jeder, dem die Analyse der gemeinen Erfahrungsbegriffe einigermassen geläufig ist." Herbart zeigt dann weiter (§. 207.), dass in dem Sein als einem Mehrfachen das Eine ohne das Andere ungenügend und das Eine von dem Andern abhängig sein würde und daher, um den Fehler der Negation und Relation zu vermeiden, die Qualität des Seienden als schlechthin einfach gesetzt werden müsse. In dieser Stelle ist die ganze Schlusskette mit ihrem Gewicht an den Einen festen Punkt der absoluten Position befestigt; aber dieser Punkt weicht und was daran gehängt ist, reisst ab. Denn man bemerkt leicht, dass der Begriff der absoluten Position nur durch eine Amphibolie so grosse Dinge trägt. Absolute Position heisst nach der

Ableitung: wir müssen setzen; das contradictorische Gegentheil ist aufzuheben. Nach dem, was daraus hergeholt wird, bedeutet indessen die absolute Position nicht diese Nöthigung, das Bejahte nicht zu verneinen, sondern vielmehr die Position eines in sich selbst Bejahten; die absolute Position bedeutet nicht mehr die Position „ohne den Vorbehalt einer Zurücknahme" und insofern das Gegentheil einer relativen, sondern sie bedeutet die Position eines in sich selbst Beziehungslosen und darum Einfachen. So erhellt es von Neuem, dass bei Herbart der Begriff der absoluten Position, deutlich in seinem Ursprung, aber zweideutig in allem Gefolgerten, mehr will, als er kann. Ein schielender Begriff ist nicht geeignet der Metaphysik den geraden Weg zu zeigen.

Schon mehr als einmal hat der abstracte Begriff der Nothwendigkeit den speculativen Gedanken in die Irre geführt. Spinoza legte den Begriff des Nothwendigen seiner Betrachtung zum Grunde und leitet aus Gott als dem nothwendigen Wesen (cuius natura implicat contradictionem ut non existat) in weiterm Zusammenhang ab, dass er alles Sein sei und ausser ihm kein Sein.[1]) Herbart hingegen folgert aus demselben Begriff, dem Nothwendigen, das gesetzt werden muss, die absolute Position, die Position des verneinungslosen, beziehungslosen, grösselosen, einfachen Seins. Diese Zusammenstellung mag warnen; denn was entfernt sich sonst mehr von einander als Spinoza und Herbart? Schon gegen Spinoza muss es geltend gemacht werden, dass aus dem formalen Begriff des Nothwendigen weder das reale Prädicat alles Seins noch des vollkommensten Wesens folge.

Wenn Drobisch als consequenter Vertreter der formalen Logik auf den formalen Begriff der Nothwen-

1) Historische Beiträge zur Philosophie. 1855. II. S. 49. ff. Vgl. Spinoza epist. 39. 40. 41.

digkeit als den letzten besteht (S. 184), so darf er aus demselben um so weniger die reale Erkenntniss ziehen, dass das Seiende einfach sei und weder Verneinungen noch Grösse kenne.

Es ist die Streitfrage über den Begriff der Nothwendigkeit von einer solchen Bedeutung, dass sie über den Bestand oder den Fall jedes einzelnen Systems weit hinausgeht. Denn die Nothwendigkeit steht im Mittelpunkt aller Logik und Metaphysik. Die Nothwendigkeit ist das Ziel alles Erkennens und die Wissenschaft wird in demselben Masse aus Kenntnissen Wissenschaft, als sie Nothwendigkeit in sich trägt. Wenn man die Logik als Theorie der Wissenschaft und daher im Zusammenhang mit den zur Nothwendigkeit erhobenen Wissenschaften auffasst, so kann man die Grundfrage der Logik so stellen: wie bringt das Denken Nothwendigkeit hervor? Es fragt sich, ob zur Beantwortung derselben der formale Begriff der Nothwendigkeit, der Unmöglichkeit des contradictorischen Gegentheils, genüge.

Drobisch behauptet es (S. 185), aber die Sache selbst widerspricht. Allerdings giebt es keine doppelte Nothwendigkeit, eine formale und eine reale. Vielmehr geht die formale in letzter Quelle in die reale zurück, wie überhaupt das Logische seine Wurzeln in das Metaphysische hineintreibt.

Wenn die Nothwendigkeit lediglich als Unmöglichkeit des contradictorischen Gegentheils erklärt wird, so zeigt sich leicht, dass diese Erklärung, wenn sie ausgeführt werden soll, schon ein Nothwendiges voraussetzt, aus welchem die Unmöglichkeit erhelle; denn Unmöglichkeit ist Nothwendigkeit einer Verneinung und nicht die blosse Verneinung eines Möglichen. Soll A im Sinne der Definition nothwendig sein, so muss Nicht-A unmöglich sein d. h. verneint werden. Was hätte die Kraft und das Recht es zu verneinen, es sei denn, dass es

selbst nothwendig wäre? Wenn noch kein Nothwendiges gegeben ist oder vorausgesetzt wird, so ist mit dem Nothwendigen als der Unmöglichkeit des Gegentheils nichts anzufangen. Die indirecten Beweise des Euklides, welche die Unmöglichkeit eines Gegentheils darstellen, bringen den Einspruch zur Anschauung, welchen Grundsätze oder bewiesene Sätze, also eine erkannte Nothwendigkeit, gegen die Annahme des Gegentheils richten. Nur wo schon Nothwendiges feststeht, kann sich anderes so darauf stützen, dass sein Gegentheil von diesem Punkte aus als unmöglich eingesehen wird. Drobisch, welcher die Unmöglichkeit des contradictorischen Gegentheils als den eigentlichen und ursprünglichen Begriff des Nothwendigen aufrecht hält, sagt dagegen (S. 166 vgl. Drobisch Logik 1851 §. 58.): „die Erkenntniss der Nothwendigkeit sei überall die Erkenntniss der Unabänderlichkeit zufolge der Einsicht, dass jede Aenderung gleich bedeutend mit der Aufhebung des durch seinen Begriff gegebenen Wesens desjenigen sein würde, an dem die Aenderung versucht wird.“ Wenn man diese Erklärung der Nothwendigkeit zergliedert, so springt die darin stillschweigend vorausgesetzte Nothwendigkeit von selbst heraus. Denn das durch den Begriff gegebene Wesen ist das Nothwendige, mit welchem das Gegentheil einer andern nothwendigen Erkenntniss in Widerspruch treten würde. Der Begriff stellt an sich schon das Bildungsgesetz der Sache dar, ein durch das darin enthaltene Nothwendige gegen den Wechsel beharrendes Wesen. Aber die Erkenntniss der Nothwendigkeit soll überall die Anerkennung der Unabänderlichkeit sein. Es wird nicht geleugnet, dass dieser negative Ausdruck dem Nothwendigen angehöre; allein es fragt sich, ob ursprünglich als das Erzeugende oder als ein Eigenthümliches aus dem Ursprung folgend. Woher stammt denn, muss man fragen, die Anerkennung eines ersten Unabänderlichen?

Das Unabänderliche steht wie ein Fremdes dem erkennenden Geiste gegenüber und doch ist die Anerkennung sein eigen; er übt sie und wenn er sie nicht übte, so widerspräche er seiner eigenen Natur und zugleich der Natur der Sache. Die Anerkennung kann daher nur aus Principien entspringen, welche dem Geist und den Dingen, dem Subjectiven und Objectiven gemeinsam sind. Auf einen solchen Ursprung werden z. B. die Grundsätze der Geometrie, das ihr erste Nothwendige, zurückgehen müssen. Wenn es bei dem formalen Begriff sein Bewenden haben soll, so begreift sich kaum, wie der reale Inhalt, von aussen kommend, sich in diese Form füge und ihr nicht vielmehr als fremd widerstehe. Eine solche Vereinigung der Principien in den Gedanken und der Principien in den Dingen greift weiter als die Logik und hat darum selbst eine ethische Bedeutung, weil dieser Begriff der realen Nothwendigkeit eine Bedingung zur realen Freiheit in sich enthält. Denn wenn die Principien des uns Nothwendigen und des den Dingen Nothwendigen zusammengehen, so wird es dem Menschen möglich, die Nothwendigkeit der Dinge als seine eigene Vernunft zu erkennen und in der Unterordnung unter jene seine Freiheit zu vollziehen.

Wenn hiernach die formale Erklärung der Nothwendigkeit, Unmöglichkeit des contradictorischen Gegentheils, auf die Elemente zurückgeführt wird, welche sie voraussetzt: so vertieft sie sich von selbst in eine reale Untersuchung und es ist dieser Punkt einer der Oerter, an welchen die formale Logik ihrer Ungenüge überführt und zum Bewusstsein eines ihr innewohnenden metaphysischen Bedürfnisses gebracht werden kann.

Aber der Grundbegriff der herbartischen Metaphysik, das Sein aus dem formalen Begriff der Nothwendigkeit abgeleitet, kann, selbst wenn er richtig abgeleitet wäre, dies Bedürfniss nicht befriedigen. So weit wir

wenigstens Quellen der Anerkennung in der Wissenschaft, seien es die mathematischen oder ethischen Principien, aus welchen Nothwendigkeit fliesst, vor uns haben: so weit weisen sie anderswohin, als auf ein aller Beziehungen und aller Grösse entkleidetes einfaches Seiendes. Es ist ein Kunststück der Speculation, wenn man nach diesem gemachten Massstab Widersprüche misst und Widersprüche löst. Sind die Widersprüche nur Widersprüche für einen falschen Kanon, so werden es keine sein, und sind die Lösungen nur Lösungen nach eben demselben, so sind die Widersprüche, wenn sie da waren, ungelöst.

Es ist nicht dieses Ortes, eine genügendere metaphysische Betrachtung zu versuchen, da dies anderweitig geschehen ist und es sich zunächst um Herbarts Metaphysik und keines andern handelt.

Hiernach sind die Erfahrungsbegriffe an und für sich von den Widersprüchen frei, welche ihnen durch das Seiende als absolute Position aufgeheftet werden.

Andere Widersprüche sollen indessen tiefer sitzen; denn die allgemeinen Erfahrungsbegriffe sollen an und für sich, gleichsam sich selbst feindlich, dem Princip der Identität widersprechen, das freilich einst Aristoteles das sicherste von allen nannte. So widerspricht z. B. der Begriff des Grundes und der Folge darin sich selbst, dass die Folge, wie gezeigt wurde, mit dem Grunde identisch und nicht identisch ist, die Bewegung darin, dass das Bewegte zugleich an einem und demselben Orte ist und auch nicht ist. A kann nicht zugleich und in derselben Beziehung A und nicht A sein. A ist A und nicht nicht A. Niemand leugnet das Princip des Widerspruchs. Aber wir behaupten Grenzen seiner Anwendung, welche man bis dahin übersehen hat; und jene Widersprüche verschwinden, wenn man diese strengen Grenzen einhält.

Das Princip der Identität erscheint beim Aristoteles, welcher es zuerst mit dem Bewusstsein der für die Logik

principiellen Bedeutung ausspricht, in einer doppelten Fassung, einmal, indem es die Uebereinstimmung des Behauptenden mit sich selbst, und dann indem es eine Uebereinstimmung des Dinges mit sich fordert.[1]) In der ersten lautet es so: es ist unmöglich, dass dasselbige zugleich bejahet und verneint werde, in der zweiten: es ist unmöglich, dass demselbigen in derselbigen Hinsicht dasselbige zugleich zukomme und nicht zukomme. Wie die Logik der Wissenschaft aus der Dialektik des Streitgesprächs entstanden ist, so hat jene erste Fassung noch die offenbare Richtung in sich, den Streitenden zu überführen, ihn aus seinen eigenen Behauptungen, seinen Bejahungen und Verneinungen zu widerlegen und im Dilemma des Widerspruchs zu entwaffnen. Indessen hat diese Uebereinstimmung des Redenden mit sich selbst einen tiefern Grund. Seine Behauptung macht Anspruch auf Wahrheit und die Wahrheit soll mit sich selbst übereinstimmen; das Wahre wird als das Nothwendige gedacht, was jede Zumuthung der Verneinung abwehrt. Wer sich selbst widerspricht, macht die Nothwendigkeit seiner Behauptungen, deren Anerkennung er fordert, unmöglich. In der zweiten Fassung, der scheinbar rein sachlichen, liegt dieselbe Nothwendigkeit, welche, wie gezeigt wurde, in eine Gemeinschaft des Denkens mit der Sache zurückgeht, dem Ausdruck oder wenigstens der richtigen Anwendung zum Grunde. Was einem Dinge in einer Hinsicht zukommt, dessen Verneinung kann ihm nicht in derselben Hinsicht zukommen. Das Ding ist in den Begriff erhoben, wenn davon die Rede ist, ob ihm eine Aussage zukomme oder nicht; und wenn nicht schon die Nothwendigkeit einer Aussage vorliegt, so entsteht in dem Versuch, dieselbe Aussage in der-

---

1) Vgl. elementa log. Aristot. ed. V. 1862. zu §. 9. und logische Untersuchungen. 2te Aufl. I. S. 31 ff.

selben Hinsicht zu bejahen und zu verneinen, nur ein Schwanken, nur ein Zweifel, welche von beiden Aussagen, die bejahende oder verneinende, solle gesetzt werden, aber es kommt nichts heraus; und selbst der Zweifel stützt sich auf die Voraussetzung, dass beide nothwendig sein wollen. Wo Aristoteles (in der Metaphysik IV., 3—7) das Princip der Identität erörtert und den Widerspruch scharf hervorhebt, der dann entstehen würde, wenn man es verliesse oder aufgäbe: da sucht er zu zeigen, dass die Erkenntniss ohne dies Princip mit ihren tiefsten Ansprüchen zerfallen und sich entzweien würde. Es gäbe, sagt er, ohne dies Princip nichts Festes und Gewisses für die Erkenntniss; es gäbe kein begrenztes Allgemeines, ohne welches das Denken aufhört; es würde die Wahrheit zu etwas, was davon flöge; es gäbe keine Einheit, worauf doch das Denken hingeht. Indessen alle diese Bestimmungen, das Feste und Bleibende, das Allgemeine und Eine sind vom Nothwendigen gehalten und getragen; sie fliessen von diesem Ursprung aus und gehen in diesen Ursprung zurück, so dass alle Gründe und Folgerungen, mit welchen Aristoteles den das Princip Leugnenden überführt, nicht neben einander stehen, wie Aristoteles sie neben einander stellt, sondern bei tieferer Untersuchung von dem Einen Grunde und der Einen Folgerung abhängen, welche Aristoteles als eine einzelne unter vielen aufführt, wenn er sagt (IV, 6. p. 1010 b 28): „es würde kein Nothwendiges geben; denn das Nothwendige kann sich nicht anders und anders verhalten; folglich wenn es etwas Nothwendiges giebt, so wird es sich nicht so und auch nicht so verhalten.“

Man muss nach Obigem weiter gehen. Es muss nicht blos das Nothwendige als mit sich identisch, sondern auch die Forderung der Identität als Ausfluss des Nothwendigen oder des Anspruchs auf Nothwendigkeit anerkannt werden. Es zeigt sich dies in der wissenschaft-

lichen Anwendung des Princips der Identität. Mit dem ersten Theil seiner Formel: „A ist A und A ist nicht nicht-A," lässt sich nichts anfangen; denn „A ist A" dreht sich nur um sich selbst herum; aber der zweite Theil „A ist nicht nicht-A"; „es lässt sich nicht dasselbe in derselben Hinsicht bejahen und verneinen," ist ergiebiger. In dem indirecten Beweise dient er um das Unmögliche des contradictorischen Gegentheils dadurch darzuthun, dass das erkannte Nothwendige sich gegen die Consequenz des angenommenen Gegentheils geltend macht. Hier ist das Princip als ein Glied thätig, um das Nothwendige darzuthun, und zwar ein neues Nothwendiges auf dem Grunde des alten, das die andringende Zumuthung jener Annahme anders zu sein, als es ist, zurückweist. In der Dialektik, wie sie Aristoteles bestimmte und übte, handelt es sich darum, die Vorstellungen, welche gemeinhin über einen Gegenstand gelten, in ihre Folgen hinauszutreiben; und die Widersprüche, welche sich in diesem Verfahren ergeben, sind ein Anzeichen, dass die Nothwendigkeit fehlt, welche doch die Behauptungen ansprachen. Die Begriffe, welche nothwendig sein wollen, geben auf diesem Wege ihre Blösse kund, weil ihre Folgen in einem Widerspruch mit ihrem Wesen oder mit einem andern Nothwendigen stehen. Diese Dialektik macht daher kritisch, indem die Widersprüche, welche sie aufzeigt, eine Vorstellung entweder aufzugeben oder bald zu erweitern bald einzuschränken nöthigen. Wenn die Naturwissenschaft den beobachteten Thatsachen, welche die nothwendigen Folgen eines zunächst unbekannten Grundes sind, den erdachten Grund gegenüber stellt: so verlangt sie, dass der gedachte Grund, der, wie jeder Grund, nothwendig sein will, jene beobachteten Thatsachen als Folgen entwerfe und in seinen Folgen decke. Der Grund mit seiner hypothetischen Nothwendigkeit muss sich in der Entwicklung mit der Nothwendigkeit der Thatsachen,

welche seine Folgen sein sollen, vergleichen und messen. Der Widerspruch, der sich dabei ergeben kann, und, falls er Bestand hat, den Grund zurückzunehmen zwingt, entnimmt auch in dieser Anwendung seine zwingende Kraft von dem in den Thatsachen vorausgesetzten Nothwendigen, welches mit sich identisch beharrt. In allen diesen Fällen lässt der Widerspruch das Falsche erkennen, indem das Nothwendige sich selbst behauptet.

Das Wahre will nothwendig, das Nothwendige mit sich identisch sein und daher ist, was einem Nothwendigen widerspricht, nicht wahr. Es ist diese Uebereinstimmung mit sich selbst nur der formale Charakter des Wahren, welcher über den Inhalt des Wahren nichts aussagt. Daher mag auch das Unwahre z. B. das Mährchen und selbst die Lüge, um sich den Schein des Wahren zu geben, dahin streben, mit sich selbst übereinzustimmen; aber es wird durch den Widerspruch mit anderm Nothwendigen in seiner Natur erkannt. Das Wahre ist mit sich identisch, aber nicht alles mit sich Identische ist wahr.

Das Princip der Identität ist hiernach die Selbsterhaltung des Nothwendigen; es hat erst da Sinn, wo Nothwendiges erkannt ist oder vorausgesetzt wird, und hat vor ihm keine Anwendung. Wird ein erstes Nothwendiges gesetzt, z. B. die Axiome und Postulate im Euklides, so duldet das Princip der Identität, die Selbstbehauptung des Nothwendigen, keinen aufstrebenden Begriff, welcher ihm widerstritte. Aber was das erste Nothwendige sei, welchen Inhalt es habe, das liegt vor dem Bereich seiner Sphäre. So wenig also als der formale Begriff des Nothwendigen, die Unmöglichkeit des Gegentheils, das erste Nothwendige erreicht, weil er es vielmehr voraussetzt und hinter sich hat: so wenig das Princip der Identität, das selbst ein Theil jenes Begriffes ist, inwiefern es im indirecten Beweis mitwirkt. Gesetzt nun, dass es letzte Begriffe der Erfahrung gäbe, welche

ein solches erstes Nothwendiges sind, ein Ursprüngliches, welches in den Erscheinungen noch durchwirkt, ein Ursprüngliches, woraus das übrige Nothwendige als ein Abgeleitetes herfliesst: so kann für sie das Princip der Identität, so lange es nicht übergreift und keine unbewiesene Norm unterschiebt, kein Mass des Möglichen oder Unmöglichen abgeben. Wenn daher z. B. die Causalität, die Bewegung — und beide hangen vielleicht auf das Engste zusammen — das erste Nothwendige sind: so ist zwar ihre Natur zu untersuchen und darzulegen, aber das Princip der Identität, welches erst mit dem anerkannten Nothwendigen seine Herrschaft beginnt, darf sich in sie nicht eindrängen, um sie zu entzweien.

Strümpell hat diesen zweiten entscheidenden Punkt, den Werth des Princips der Identität in seiner Anwendung, gar nicht beachtet. Drobisch hingegen verweist auf seine Logik, in welcher jedoch das Princip der Identität unbegrenzt gilt und die Frage über den Ursprung und die Grenzen seiner Anwendung so wenig aufgeworfen wird, als in der bisherigen Logik überhaupt.

Es erhellt von Neuem, dass alles darauf ankommt, was das erste Nothwendige ist, das Ursprüngliche, was aus sich einleuchtet; es erhellt von Neuem, dass der reale Begriff des Nothwendigen die erste Frage der Metaphysik sei; denn er setzt den formalen Begriff — die Unmöglichkeit des Gegentheils — sammt dem Princip der Identität erst in Bewegung. Wer, wie Herbart thut, mit dem formalen Begriff beginnt und daraus den realen fassen will, stellt die Genesis auf den Kopf und verfehlt dadurch das Ziel. In diesem Fehler liegt das Vergebliche des Unternehmens. Es werden Widersprüche gemacht, die nicht da sind, Widersprüche, welche nur nach einem falschen Kanon (dem künstlichen Begriff des Seins) oder der falschen Anwendung eines richtigen Princips (des Gesetzes der Identität) zum Vorschein

kommen, und welche, wie weiter zu beweisen steht, so lange diese beiden Massstäbe angelegt und festgehalten werden, trotz aller metaphysischen Arbeit Herbarts nicht verschwinden.

Dies führt auf die zweite Thesis. Nach dem im Obigen gegen die Einwürfe behaupteten und bestätigten Satze: die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche sind keine Widersprüche, folgt der zweite: wären sie wirklich Widersprüche, so wären sie in seiner Metaphysik nicht gelöst[1].

Es wurde diese Behauptung an Herbarts Begriff vom wirklichen Geschehen nachgewiesen. Die Realen bleiben sich gleich, sagt Herbart seiner Auffassung des Seienden gemäss, und erhalten sich selbst und doch erscheint die Veränderung. Jedes Wesen ist an sich von einfacher Qualität; aber die vielen Qualitäten lassen sich vielfach vergleichen, jede mit allen übrigen. In dem Verhältnisse der Qualitäten zu einander tritt dadurch eine Negation hervor. Das wirkliche Geschehen ist nun nichts anders als ein Bestehen wider die Negation; die affirmative Selbsterhaltung ist darin eine Negation der Negation. Indem die entgegengesetzten Qualitäten, wie positive und negative Grössen, wie + und −, zusammentreffen, erhält jede ihr Wesen dadurch, dass sie sich einander aufheben. Das Seiende bleibt also sich gleich, obwol dem fremden Zuschauer Veränderung erscheint. Wenn $A = \alpha + \beta$ mit $C = p - \beta$ zusammen ist, so entsteht $A + C = \alpha + p$. Es ist ein Neues für den Beobachter, der, die einfachen Qualitäten nicht kennend, in die verschiedenen Relationen von A und C verwickelt

---

1) Monatsberichte. Novbr. 1853 S. 670 ff. Historische Beiträge zur Philosophie. 1855. II. S. 334 ff.

ist. Aber das Seiende selbst ist dem Gesetze der Identität gemäss sich selbst gleich geblieben.

Hiergegen wurde gezeigt, dass diese ganze Erklärung, bestimmt den Widerspruch aus der Veränderung wegzuschaffen, die Veränderung in der Form der Bewegung in sich enthält, und dass also der Widerspruch, wenn er einer ist, sitzen bleibt, wo er sitzt.

Es wurde gezeigt, dass abgesehen von der Theorie der Realen, welche nicht zugegeben werden kann, die Analogie der positiven und negativen Grösse auf Bewegung im Raum und auf Zeit im Ursprung der Zahl führe, und vorzüglich, dass der Begriff des Zusammen, in welchem jedes der Realen wider die Negation besteht, ohne die Bewegung, welche aus dem Nichtzusammen das Zusammen schafft, nicht zu denken sei.

Sehen wir wiederum zunächst, wie sich in diesem Punkt, in welchem sich Herbarts Metaphysik durch sich selbst widerlegt, die beiden Vertheidiger unter einander verhalten. Auch hier ist der Unterschied charakteristisch. Drobisch erkennt stillschweigend an, dass die Streitpunkte richtig gestellt sind, und als philosophischer Mathematiker führt er die Frage aus dem allgemeinen Gebiete des Geschehens in den Begriff des Stetigen über, wo es sich in verwandter Weise um das Zusammen und um die Bewegung handelt. Strümpell dagegen rührt an sorgfältig von Herbart überlegten Begriffen. So nennt er den anschaulich gewählten, die ganze Erklärung des Geschehens beherrschenden Begriff der Selbsterhaltung eine unglückliche Wahl des Ausdrucks; er behauptet ferner, dass der Vergleich mit den positiven und negativen Grössen, welcher doch das sich identisch erhaltende Wesen mit der dem Beobachter erscheinenden Veränderung allein vermittelt, gar kein Ernst sei, und er scheint sich z. B. nicht zu erinnern, dass Herbart sogar noch in der praktischen Philosophie (S. 138 ff.) (so sehr ist

es ihm mit dem Vergleiche Ernst) die Idee der Billigkeit unter dieselbe Analogie fasst. Strümpell hält endlich den Begriff des wirklichen Geschehens für so ungenügend, dass die Entstehung „eines primitiven Ereignisses“ nicht ohne den Rest eines dunkeln Punktes daraus könne abgeleitet werden (XXVII. 2. S. 188). Hiernach hat auch an dieser Stelle die befreundete Schule Herbarts viel mit ihm auszumachen, aber der Gegner wenig oder nichts.

Drobisch synechologische Untersuchungen sind in mancher Beziehung belehrend. Aber es liegt vieles darin ausserhalb der Streitfrage. Wenn wir unsers Theils den Standpunkt von Herbarts Metaphysik anfechten, so müssen wir es der Schule Herbarts überlassen, wie weit sie die Lücke, welche in Herbarts Synechologie liegen soll und die Ausfüllung derselben anerkenne, welche im Geiste Herbarts versucht wird (XXVI. 1. S. 22), indem zu dem Zweck, um für die Stetigkeit der Bewegung und der Zeit in gleicher Weise einen Erklärungsgrund zu finden, wie für die Stetigkeit des Raums, dem intelligibeln Raume Herbarts eine intelligible Bewegung und eine intelligible Zeit zur Seite gesetzt werden, welche bei ihm nicht vorkommen. Wir übergehen kleinere Differenzen zwischen Drobisch und Herbart, welche wir hervorheben könnten, und behalten allein die Frage im Auge, welche uns beschäftigt, ob Herbart nach den Ergebnissen dieser Untersuchung die Widersprüche wirklich löste, welche er in den Erfahrungsbegriffen behauptete, sofern man die Lösung nach demselben Massstab misst, nach welchem er die Widersprüche herausfand. Wir stellten dies in Abrede — und Drobisch muss am Ende dasselbe zugestehen. Wenn er auch den Widerspruch, der gleich „einem düstern Verhängniss, dem sich unser denkendes Erkennen nicht entziehen kann“ (XXVI. 1. S. 25), ungelöst zurückbleibt, an einem andern Punkte,

nämlich im Begriff des Stetigen und nicht unmittelbar im Begriff der Bewegung, einräumt: im Grunde ist diese Vertheidigung eine Verstärkung des Angriffs und sie wirft auf das Vergebliche in den Prämissen und in den Consequenzen der herbartischen Metaphysik, sie wirft vorwärts und rückwärts ein um so helleres Licht, als wir es dem Vertreter selbst verdanken. Ueberdies würde es sich zeigen lassen, dass der aufgestellte Widerspruch im Begriff des Stetigen und im Begriff der Bewegung an sich einer und derselbe ist. Wenn wir, wie Drobisch thut, den Begriff des Stetigen als den ersten nehmen, so fassen wir das als ein schon Gegebenes, als ein insofern Fertiges, in der Ruhe auf, was die constructive Bewegung erst hervorbringt und im Werden erzeugt. „Alle Veränderung wird von Herbart," heisst es (S. 18), „auf einen durch Bewegung vermittelten Wechsel des Zusammenseins der Realen zurückgeführt." Wenn wir nicht irren, so hat hierin der Vertheidiger für die Stellung, welche er behauptet, schon zu viel zugestanden; denn in der Bewegung hat Herbart immer das anschaulichste Beispiel des in den Erfahrungsbegriffen steckenden Widerspruchs gesehen. Das Zusammen und Nichtzusammen der Realen wurde überhaupt erdacht, um der Bewegung los zu werden, und einer unserer Einwände richtete sich wesentlich dahin, dass sowol in der Vorstellung als im Wirklichen der Wechsel des Zusammen und Nicht-zusammen nur durch den Uebergang der Bewegung möglich werde, und dass daher in der vorgeschlagenen Entfernung des Widerspruchs, in dem die Veränderung ersetzenden Begriff, dem Wechsel des Zusammen und Nicht-zusammen der Realen, die Bewegung zwar versteckt werde, aber als Widerspruch hängen bleibe. „Nur das Stetige in der Bewegung," heisst es weiter (S. 19), „ist das, was an ihrem Begriff noch als Problem übrig bleibt. Dieses bezieht sich aber hier nicht

mehr blos auf räumliche, sondern zugleich auf zeitliche Verhältnisse. In der erstern Hinsicht ist die Bewegung der stetige Uebergang von einem Orte zu einem andern. Sie ist nicht blos Versetzung aus dem ersten Ort in einen beliebig nahe liegenden zweiten, sondern es soll auch nie an einem zwischenliegenden dritten Ort fehlen, in dem das Bewegte zuvor sei, ehe es aus dem ersten in den zweiten kommt. Damit geräth man nun entweder in eine unendliche Reihe von Versetzungen, von Sprüngen, deren keiner klein genug ist, um für den ersten gelten zu können, der bekannte zenonische Einwurf gegen die Möglichkeit der Bewegung; oder man denkt sich den Anfang der Bewegung als eine unendlich kleine Versetzung des Bewegten, wo dann der Widerspruch im Unendlichkleinen liegt, und zu der kleinsten endlichen Ortsveränderung eine unendliche Zahl solcher Versetzungen, für doppelt, dreifach, viermal so grosse eine doppelt, dreifach, vierfach unendliche Zahl von Versetzungen nöthig ist u. s. f.“ In diesen Worten wird der zurückgebliebene Widerspruch deutlich anerkannt und derselbe Widerspruch bleibt in dem noch angefügten Versuch (S. 19), „den Ort des Uebergangs als einen solchen aufzufassen, der mit dem nächst vorhergehenden und nächst folgenden etwas Gemeinschaftliches hat.“ Zu welchem Ende das Bewegte als ein zwar „einfacher, aber theilbarer (!) metaphysischer Punkt“ gefasst wird, „denn der Stellvertreter des einfachen Realen sei der metaphysische Punkt.“ Sind nun zwei solche Punkte unvollkommen zusammen, so stellt der zweite den Ort des Uebergangs von dem ersten zu einem dritten dar, der mit dem zweiten ebenfalls unvollkommen zusammen ist, aber ganz ausserhalb des ersten liegt. Die Versetzung des Bewegten aus dem ersten Ort in den mit diesem verketteten zweiten, aus diesem in den wieder mit ihm verketteten dritten u. s. f. wäre dann die Bewegung.

Man kann diese Versetzungen nicht Sprünge nennen, denn es fehlt der *leere* Zwischenraum, der übersprungen würde, wenn gleich noch unzählig viele Zwischenlagen denkbar sind. Eine solche Versetzung müsste nun als das *Element* der *Bewegung* angesehen werden, und der Bruchtheil des Aneinander, der die Lage zweier solcher verketteten Orte ausdrückt, bestimmt die Grösse der Geschwindigkeit der Bewegung." Wir wollen in dieser letzten Auffassung des Stetigen kein Gewicht darauf legen, dass zunächst die Wörter der Sprache allenthalben die Bewegung, wenn das Stetige erklärt werden soll, in der Erklärung wiederum kund geben. Die Wörter: Versetzung des Bewegten, Verkettung der Oerter tragen die Anschauung der Bewegung in sich und selbst die „Sprünge," die das Gegentheil der stetigen Bewegung ausdrücken sollen, sind, der Anschauung zurückgegeben, stetige Bewegungen, welche nur durch einen Umweg das directe Continuum vermeiden und dadurch für dieses eine Unterbrechung darstellen. Es ist diese Wahrnehmung nur ein *psychologisches* Anzeichen, dass die constructive Bewegung dem menschlichen Geiste eine selbst in dem Begriff ihres Gegentheils unumgängliche und darum allgemeine und ursprüngliche Bedingung ist. Indessen bietet der Begriff der Sache dieselbe Schwierigkeit. Ein metaphysischer Punkt, der als einfach, aber doch als theilbar gedacht werden soll, setzt schon das Stetige und da alles Theilen nur durch Bewegung zu Stande kommt, die Bewegung voraus und das *unvollkommene* Aneinander ist gar nicht denkbar, wenn das Aneinander, in welchem der strenge Zusammenhang des sich einander Berührenden gedacht wird, nicht zugleich als ausser einander bestimmt wird. Das unvollkommene Aneinander ist nur dadurch unvollkommen, dass es *aus einander* gerückt und das in der Berührung Begriffene *von einander* bewegt ist. Das

Stetige, das erklärt werden soll, wird der Erklärer nicht los, wie er selbst einräumt. „Das Stetige ist nicht völlig beseitigt oder aus einem Nichtstetigen abgeleitet, sondern es ist ihm nur ein engerer Spielraum angewiesen, innerhalb dessen es, wenn auch latent, immer noch vorhanden bleibt.“ Aber genau genommen, wird er die Bewegung nicht los, welche selbst das Stetige erzeugt.

In der That kommt Drobisch im Endergebniss, indem er die herbartische Metaphysik durch einen Begriff ergänzt, der Bewegung nahe. „Der Begriff des Uebergangs,“ sagt er (S. 32), „von einem äussern und innern Zustand des Realen zu einem andern ist nichts anders als der Begriff der reinen oder absoluten Veränderung. Die durch die Erfahrung gegebene, die empirische Veränderung ist nur insoweit eine Thatsache, als zwei für identisch geltende Gegenstände doch nicht völlig identisch erscheinen.“ „Die einfachste Annahme ist immerhin die, welche dem Begriffe der Veränderung wirklich zum Grunde liegt, dass nämlich ein und dasselbe Object der gemeinsame Träger der successiven Erscheinungen und deren Verschiedenheit die Folge von verschiedenen Relationen sei, in welche das Object kommen kann. Dieser Wechsel der Relationen führt aber in letzter Instanz auf die stetige Veränderung, die entweder Ortsveränderung, Bewegung ist, oder in adaequater Weise durch diese anschaulich werden kann. Wir nennen daher diese der empirischen zum Grunde liegende Veränderung reine, oder auch absolute, weil die empirische sie zur letzten Voraussetzung hat, sich als relative auf sie bezieht.“ Dieser Begriff wird nun dahin bestimmt (S. 33), dass er eine „nothwendige Voraussetzung ist, ohne welche es unmöglich sein würde, zu einer vollständigen Zusammenfassung des Gegebenen zu gelangen,“ ein „als Bedingung der Erreichbarkeit eines gewollten Zweckes“ „gültiger Be-

griff." „Sein innerer Widerspruch lässt sich nicht beseitigen; denn jeder Versuch dieser Art entzieht dem Begriff seine Reinheit, endigt mit einer Halbheit, durch welche immer wieder die strenge Forderung der stetigen, reinen, absoluten Veränderung als nothwendige Ergänzung hindurchbricht."

Drobisch hat ausdrücklich erklärt (S. 36), dass dieser Begriff der reinen Veränderung, welcher nun für die Metaphysik als die zweite nothwendige Grenzbestimmung zu der ersten und ursprünglichen des reinen Seins hinzugethan wird, nicht das Princip der constructiven Bewegung sei, welches, in den „logischen Untersuchungen" behauptet und ausgeführt, zuerst den Streit gegen Herbarts Synechologie und die Grundbegriffe der herbartischen Metaphysik erregte (Logische Untersuchungen, 2te Aufl. I. S. 173 ff.). Ohne Frage bleibt ein merklicher Unterschied bestehen. Aber der unbefangene Leser, der Zuschauer der streitenden Parteien, wird vielleicht gern bemerken, dass selten in metaphysischen Fragen der bestrittene Standpunkt dem Bestreitenden so nahe gerückt und dadurch eine künftige Verständigung so angenähert wurde.

Ueber den Unterschied möge der Leser entscheiden. Das neue Herbart ergänzende Princip ist der Begriff der reinen Veränderung als ein „Grenzbegriff," den das Denken zum Zwecke der Herstellung eines vollständigen Gedankenzusammenhangs des Gegebenen bilden und trotz seines Widerspruchs festhalten muss;" denn „der Widerspruch ist das Kennzeichen der Grenze des Denkens." Wir können uns dagegen eine „reine Veränderung," welche nur ein leeres Abstractum ist, gar nicht denken, es sei denn dass wir die constructive Bewegung unterschieben. Die reine Veränderung besagt nichts; zumal Herbarts reines Sein keine Qualität hat, welche sich verändern kann. Die constructive Bewegung hingegen

hat darin ihre grosse Bedeutung, dass sie, wie z. B. in der Erzeugung geometrischer Gestalten, vom Denken geübt wird und als der Ursprung des Bildes das Denken in die Anschauung führt. Sie hat darin ihre ausgedehnte Macht und ihre Bewährung, dass sie psychologisch die Voraussetzung aller sinnlichen Wahrnehmung ist, indem sie, mitten im leidenden Eindruck das geistig Thätige, die Formen der Aussenwelt dem Geiste als Bilder aneignet. Sie hat endlich die wichtige Bestimmung, den Begriff des Geistes, insbesondere den Zweck, welcher der Bewegung die Richtung giebt, zu entwerfen und seine Verwirklichung möglich zu machen. Selbst geistig, wie nachgewiesen wurde, ist sie das thätige Mittelglied zwischen der geistigen und sinnlichen, der idealen und realen Welt. Lässt sich dasselbe von der nun für Herbart gefundenen Ergänzung sagen, von der „reinen Veränderung?" Die reine Veränderung, aus den empirischen Wahrnehmungen herausgezogen, erzeugt als reine Veränderung kein Bild; es lässt sich mit ihr nichts anfangen, so wenig als mit dem andern Grenzbegriff, dem reinen Sein. Die Zergliederung hat auf sie geführt, aber, wenn wir nicht irren, so ist die reine Veränderung, wie das, was man nur durch zergliedernde Anatomie findet, todt, und kein thätiges Element. Es wird darauf ein Gewicht gelegt, dass dieser Grenzbegriff der reinen Veränderung dem Denken als solchem und nicht dem Realen angehört. „Wir müssen mit Herbart," sagt Drobisch (S. 35), „den ganzen Apparat des zusammenfassenden Denkens dem Realen gegenüber als objectiven Schein bezeichnen; aber es ist kein Schein, mit dem sich das Reale umgiebt, der von diesem ausgeht, und hinter dem wir etwas dem Schein als solchem entsprechendes Reales zu suchen hätten; vielmehr ist es ein Schein, den das denkende Subject setzt, producirt, und mit dem dieses das Reale umgiebt, um zu seinem Zweck, dem der

vollständigen Zusammenfassung des Gegebenen zu gelangen." Das Princip der constructiven Bewegung will mehr. So weit die Bedeutung der Formen reicht, sei es im Geiste, sei es in den Dingen, so weit reicht seine Bedeutung, indem es im Geiste für die Dinge Formen vorbildet und für den Geist aus den Dingen Formen nachbildet. Ohne eine solche vermittelnde Thätigkeit, als welche wir, bis eine andere, eine tiefere und herschendere, nachgewiesen ist, die Bewegung ansprechen, käme auch das „zusammenfassende Denken," für welches die „reine Veränderung" gefordert ist, nimmer zu Stande. Wenn das zusammenfassende Denken nichts hat, was es mit den Dingen theilt, und mithin nichts, wodurch es in die Dinge eindringt, nichts, wodurch es die Formen der Dinge in sich aufnimmt, und durch das Princip der reinen Veränderung hat es nichts von diesem Allen; so arbeitet das zusammenfassende Denken nicht viel anders als die leere Hand, die, zusammenfassend, nur die entweichende Luft zusammenfasst; aber nicht wie die Hand, mit welcher Aristoteles den Verstand verglich, damit, gleich wie die Hand das Werkzeug der Werkzeuge d. h. das alle Werkzeuge verwendende Werkzeug ist, der Verstand die Form der Formen d. h. die alle sinnliche Formen verwendende und beherschende Form sei. Aus der erzeugenden Bewegung gehen mathematische Gesetze hervor, welchen sich, wo sie angewandt werden, die gegebenen Dinge fügen, und welche daher ihrer Quelle einen andern Werth geben, als objectiver Schein zu heissen.

Nebenbei erhellt aus dem Gesagten, wie unrichtig die Auffassung ist, dass in den „logischen Untersuchungen" das Denken der Anschauung als einer höhern Erkenntnissquelle untergeordnet wird (S. 36); denn das Umgekehrte liegt zu Tage. In der constructiven Bewegung, dem Principe der Anschauung, ist die Richtung

des Denkens, welche in das sinnliche Viele geht, bezeichnet werden; aber es ist dabei immer hervorgehoben, dass sie sich der andern Richtung des Denkens, welche, auf die Einheit gehend, im Zwecke, dem Grunde des Idealen, am tiefsten gefasst ist, unterordne, ja es ist gezeigt, wie sie sich ihm füge und fügen könne. Sollte endlich der Vorwurf ernstlich gemeint sein, dass in der constructiven Bewegung das Denken nur einem blinden Factum unterworfen werde? oder sollte wirklich die aus den empirischen Veränderungen leicht herausgezogene reine Veränderung speculativer sein, als das von Neuem des Empirismus geliehene Princip der constructiven Bewegung?

So hat sich denn in der neuen Untersuchung von Drobisch bestätigt, was im zweiten Satz behauptet wurde. Der von Herbart aufgestellte Widerspruch, wenn anders ein Widerspruch, ist in der metaphysischen Behandlung nicht weggeschafft worden. Die reine Veränderung, welche für den ergänzenden zweiten Grenzbegriff erklärt wird, behält ihn an sich und in sich. Es ist indessen diese Ergänzung, wenn wir sie mit der strengen gegen den Widerspruch gerichteten Absicht der herbartischen Metaphysik messen, vielmehr eine Entzweiung. Und will Drobisch bei diesem von ihm in der reinen Veränderung anerkannten Widerspruch noch von der „vollen Wahrheit des mit sich selbst einstimmigen Denkens" reden (S. 36): so muss er entweder das Auge gegen den Widerspruch zumachen oder er muss einen Schritt weiter thun, und, eingehend in unsern ersten Satz, nachzuweisen suchen, dass es kein Widerspruch ist.

Endlich wurde von uns in einem dritten Satz behauptet, wären die von Herbart bezeichneten Widersprüche wirklich Widersprüche und wären sie gelöst, so blieben andere und grössere un-

gelöst; und der Beweis wurde an dem Begriff des Zweckes geführt, welcher bei seiner eigenthümlichen aus der künftigen Wirkung die Ursache bestimmenden Natur selbst dann nicht begriffen wäre, wenn die in der Causalität gefundenen Widersprüche durch den Begriff des wirklichen Geschehens sich hätten wegschaffen lassen. Es wurde nachgewiesen, dass der innere Zweck, der Positives wolle und das positive Wesen des Organischen wirke, aus Herbarts wirklichem Geschehen, welches nur wider die Negation bestehe und nur gegen die äussere Relation sich selbst erhalte, nicht verstanden werden könne. In demselben Masse als Herbart in einigen Stellen seiner Schriften der Betrachtung der innern Zweckmässigkeit im Bereiche der Erfahrung eine besondere Bedeutung zugesprochen, und darauf selbst den Glauben an die Vorsehung gebauet hat, in demselben Masse ferner als der Begriff des Organischen, der in dem real gewordenen innern Zwecke wurzelt, die ideale Thatsache der Natur ist, in demselben Masse als er selbst dem Ethischen, wenn man es tiefer gründet, als in ästhetischen Ideen, als in der Analogie von Consonanzen und harmonischen Verhältnissen, zur nothwendigen Grundlage dient: in demselben Masse ist dieser Mangel empfindlich.

Es ist charakteristisch, wie sich beide Vertreter Herbarts zu diesem Einwurf verhalten. Drobisch, der zunächst in seinen synechologischen Untersuchungen einem andern Gedankenzuge folgt, erinnert, wenn es sich darum handle, die teleologische Betrachtung durchzuführen, an die Grenzen unsers Wissens und Könnens. Strümpell glaubt sie dagegen mit den herbartischen Principien begreifen zu können (XXVII. 2. S. 164. S. 167), und zwar dergestalt, dass „der aus unsern dürftigen“ (mechanischen) „Praemissen gefolgerte Weltursprung nicht genüge und sich die Gesammtheit der

Bedingungen in dem Gedanken zusammenschliesse; die Welt, wie sie ist und fortbesteht, ist eine That Gottes" (S. 191).

Wenn wir nicht irren, so bleibt in diesem Gegensatz Drobisch der Meinung Herbarts treu. Denn Herbart sagt in der Metaphysik (II. S. VII. vgl. S. 106) ohne Rückhalt: „Die Teleologie beruht auf unmittelbar gegebenen Formen der Erfahrung. Können wir diese Formen nicht ebenso bestimmt, wie die übrigen, als wissenschaftliche Principien bearbeiten und benutzen: so müssen wir deshalb unsere menschliche Beschränktheit bedauern." „Die Zweckmässigkeit der Organismen bleibt immerfort das unberührte Geheimniss, wozu uns der Schlüssel nicht auf dem Wege des Wissens kann gegeben werden".

Strümpell indessen kommt dem Gegner entgegen, indem er zwar um Widersprüche, welche auf dem Gebiete des Zweckes zu lösen wären, wenig bekümmert ist, aber die Metaphysik, welche in Herbarts Schriften vorliegt, für ein blosses „Bruchstück" erklärt (XXVII. 2. S. 164) und zur Ergänzung des Zweckbegriffs Anstalt macht.

Wir lassen uns an dem Zugeständnisse genügen, welches darin liegt, dass Herbarts geschlossenes und schon früh (1808) in den „Hauptpunkten der Metaphysik" nicht anders angelegtes Werk nur ein Bruchstück sein soll, müssen indessen, wie die Abschwächungen am Anfang, so die Ergänzungen am Schluss auf sich beruhen lassen, da wir es nur mit dem ursprünglichen und nicht mit dem verquickten, mit dem unversehrten und nicht mit dem vorn verkürzten und hinten ergänzten Herbart zu thun haben. Uns bleibt es zweifelhaft, ob die Ergänzungen in Herbarts Geiste entworfen sind, was die Schule entscheiden möge, und noch zweifelhafter, ob die der Welt einwohnende logische Systematik ausrei-

chen würde, die Teleologie zu begründen. Auch Erscheinungen, mit welchen der Zwek nichts zu thun hat, z. B. die Krystalle, mathematische Figuren u. s. w. lassen sich einem System unterwerfen. Strümpells Betrachtungen sind uns nach dieser Seite nicht verständlich genug. Wir vergleichen z. B. in seiner „Geschichte der griechischen Philosophie" (1854) die Teleologie des Aristoteles (S. 271 vgl. S. 268). Da hat zwar Aristoteles grossartige Verdienste, aber es ist doch nichts mit ihm; denn Aristoteles, der Scholastiker vor der Scholastik, ist nicht Herbart. „Aristoteles nimmt den Begriff der Zweckursache zu unbestimmt und allgemein, ganz davon abgesehen, dass der Zweck im objectiven Sinne gar nicht Ursache ist und sein kann(?), sondern nur accessorisch (!) in das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung eintritt." Allerdings ist diese Ansicht eine starke Abweichung von den Begriffen aller Zeiten, wenn der Zweck, der sonst allgemein causa finalis heisst, keine Causalität sein soll, und es ist ein Abfall von dem Ziele, wenn der Zweck nur accessorisch in das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung eintritt. Es kommt doch vielmehr darauf an, den Zweck in einem letzten bestimmenden Gedanken und in ihm als causal zu finden, damit aus diesem Ursprung das Ideale im Realen hervorgehe.

Eine Metaphysik, welche die Erfahrung begreiflich machen will, und doch das Ideale im Realen, worin die Erfahrung über sich selbst hinaus und auf ein Unbegriffenes hinweist, unberührt lässt, wird ihrer eigenen Aufgabe nicht genügen. Weder die Erkenntniss des Organischen noch die Erkenntniss des Aesthetischen und Ethischen hat in Herbarts Metaphysik ihre Wurzeln.

Herbart sagt im Lehrbuch zur Psychologie §. 158 „Alle menschliche Forschung muss in der Zurükführung der Lebenskräfte auf die Vorsehung, nach deren Zweck-

begriffen sie entstanden sind, ihren Ruhepunkt anerkennen. Weiter reicht keine Metaphysik und keine Erfahrung.“ Aber Herbarts Metaphysik reicht so weit nicht; denn sie hat keinen Zweckbegriff.

Die Stellen in Herbart über die Vorsehung sind exoterischer Art, ausser Zusammenhang mit dem System, im Widerspruch mit den Principien, aber eine weise Zufluchtsstätte des sonst unbefriedigten Gefühls. In der Schule Herbarts führen einige die Stellen über den Zweck aus und ergreifen ihre idealen Consequenzen, die andern hüten strenger das Ursprüngliche. Dadurch entsteht ein Dilemma. Wer in Herbarts Lehre den Zweck und die Vorsehung drängt, verdrängt dadurch die Grundgedanken; und wer die Grundgedanken hält und verfolgt, verliert dadurch den Zweck und die Vorsehung.

Die obige Erörterung zeigt den Zwiespalt der Auffassung in zwei Vertretern der herbartischen Metaphysik, Ergänzungen, welche sie und zwar an verschiedenen Stellen, jeder an andern, für nöthig erklären, Zugeständnisse, welche sie nicht bergen und die wesentlichste Abweichung in Grundgedanken. Wenn über die Wissenschaft, welche den Widerspruch aus den Erfahrungsbegriffen wegzuschaffen bestimmt ist, ein solcher Widerspruch ausgebrochen ist: so durfte erwartet werden, dass die Schule ihre Methode der Beziehungen zunächst auf diesen Punkt richtete und den Widerspruch ausgliche. Bis jetzt ist dies nicht geschehen.

Wenn wir mit Leibniz wenig vom Widerlegen, aber viel vom Darlegen halten sollen, so sei zum Schluss der Wunsch gestattet, dass der Leser in der Widerlegung die Darlegung nicht vermisse und in dieser Beziehung die Begriffsbestimmung der Nothwendigkeit und die Begrenzung des Princips der Identität beachten wolle.

IV. Ueber die metaphysischen Hauptpunkte in Herbarts Psychologie.

1. Es empfielt sich bei dem jetzigen Stande unserer Erkenntniss, sich in psychologischen Untersuchungen der letzten Fragen über das Wesen und das Woher und Wohin der Seele eine Weile zu entschlagen, und erst sichere Spuren aufzusuchen, welche uns zu der Lösung dieses schwierigsten aller Probleme hinführen können.

Es empfielt sich, zunächst auf dem Gebiete der erscheinenden Seele Erkenntnisse von Beziehungen und Gesetzen zu suchen, und erst von dem richtigen Verständniss dieses Besondern her die Hinweisung auf das allgemeine Wesen zu erwarten.

Dessenungeachtet fliesst, wenigstens provisorisch, die Metaphysik zu aller Zeit in die Auffassungen der Psychologie ein, und die Psychologie kann sich als Wissenschaft nur auf dem Grunde der Metaphysik vollenden. Im Allgemeinen spiegelt in den Systemen gerade die Psychologie die Metaphysik eigenthümlich wieder. Wie sich z. B. die Philosophen das Verhältniss von Seele und Leib vorstellen, so pflegen sie sich das Ver-

hältniss von Gott und Welt zu denken. Wo die Seele Anspruch macht, nicht blos als Resultat, sondern als Princip zu gelten, da geht sie in die Wissenschaft der Principien zurück, und es ist schwer, jene metaphysische Enthaltsamkeit, welche sich nach dem Stande unserer Erkenntniss empfielt, in psychologischen Untersuchungen wirklich zu üben.

Herbart hat in der Philosophie der Gegenwart darum eine so grosse Wirkung, weil er im Gegensatz gegen die kühnen Aufschwunge, welche die Erfahrung überflogen, die Erfahrung und das Gegebene in demselben Sinne zur sichern Basis eines analytischen Verfahrens machen will, als es in den Naturwissenschaften geschieht. Und doch knüpft seine Psychologie unmittelbar an die Metaphysik an und ihre ersten Schritte sind metaphysische Schritte. Sein psychologisches Hauptwerk heisst bezeichnend: Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung Metaphysik und Mathematik.

Schon an einem andern Orte [1]) ist auf das Ungenügende in dem Zusammenhang von Herbarts Metaphysik und Seelenlehre aufmerksam gemacht worden. Zur Begründung und Weiterführung des dort kurz Bezeichneten möge das Folgende dienen.

In Herbarts Metaphysik ist, wie in den frühern Abhandlungen [2]) gezeigt wurde, der Widerspruch, welcher sich in den Begriffen der Erfahrung, namentlich in dem Begriff mit mehreren Merkmalen, in dem Begriff von Grund und Folge, in dem Begriff des Ichs, finden soll, und die Aufgabe, ihn wegzuschaffen, damit die Begriffe möglich werden, der Antrieb aller Gedanken; denn indem das Gegebene sich selbst verbürgt und nie aufge-

---

1) Logische Untersuchungen. 2te Aufl. II. S. 81.

2) Historische Beiträge Bd. II. S. 311 ff. und in diesem Bande S. 64 ff.

gehen werden kann, leidet es doch zugleich nach Herbarts Auffassung an Widersprüchen, welche es undenkbar machen. Die Metaphysik ist damit beschäftigt, die Widersprüche aufzudecken und wegzubringen, damit die Erfahrung begreiflich werde. Im Gegensatz gegen diese Auffassung wurde die Behauptung durchgeführt und aufrecht erhalten: 1) die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche sind keine Widersprüche; denn sie erscheinen theils nur darum als Widersprüche, weil sie an einem falschen Grundbegriff, dem von Herbart aufgestellten Begriff des Seins, gemessen werden, theils weil das Princip der Identität und des Widerspruchs falsch auf sie angewandt ist. Weder jene erdachte Norm, der nackte Begriff des Seins, noch diese Anwendung des logischen Princips, welche die Grenzen seiner Befugniss verletzt, vermag einen wirklichen Widerspruch darzuthun; — 2) wären jene Widersprüche wirklich Widersprüche, so wären sie nicht gelöst; denn die Mittel der Lösung setzen namentlich die Bewegung voraus und entrathen ihrer nur scheinbar, aber die Bewegung, welche einen Punkt an einem Ort zugleich setzt und nicht setzt, ist der anschaulichste Ausdruck jener von Herbart in den Erfahrungsbegriffen angenommenen Widersprüche; — 3) wären jene Widersprüche wirklich Widersprüche und wären sie gelöst, so blieben andere und grössere ungelöst; — diese grössern Widersprüche würden sich in dem Zweckbegriff zeigen, den Herbart unerörtert annimmt und aufnimmt.

Diese gegen Herbarts Metaphysik gerichteten Thesen stehen noch heute. Aber man muss sie zunächst auf sich beruhen lassen und muss sich einstweilen in die Ergebnisse der herbartischen Metaphysik hineindenken, um Herbarts Begriff der Seele zu verstehen. In seinem Sinne gestaltet, wird ihre Definition so lauten: die Seele ist das einfache Wesen, dessen

Selbsterhaltungen gegen Störungen Vorstellungen und Lagen von Vorstellungen sind. Jeder dieser Begriffe hat nach Herbarts Metaphysik einen eigenthümlichen Sinn. Wir wollen an die Erklärung derselben unsere Betrachtungen anknüpfen.

2. Die Seele, heisst es also zunächst, ist ein einfaches Wesen.

Nach Herbarts Metaphysik ist nur die Identität mit sich selbst, deren Gegenbild die ewig sich gleich bleibende Ruhe ist, ohne Widerspruch; und das Sein, das widerspruchslos gedacht werden soll, ist an und für sich ohne Thätigkeit. Nach Herbarts Metaphysik liegt es im Begriff des Seienden, welches nichts als absolute Position ist, Setzung schlechthin, Setzung ohne Vorbehalt der Rücknahme, dass die Qualität des Seienden nur gesetzt werden könne als schlechthin positiv und affirmativ, denn die Verneinung würde der absoluten Setzung widersprechen, als schlechthin einfach, weil Vielheit und Gegensatz in das Seiende Negation und Relation bringen würden, als durch Grössenbegriffe schlechthin unbestimmbar und der Quantität unzugänglich, damit nicht der Begriff der Grösse, Theile mit sich führend, die Einfachheit aufhebe. Alle Thätigkeit ist als Bewegung im Widerspruch befangen und nur Schein. Alles wirkliche Geschehen ist jene Identität des Seienden, welche sich selbst erhält und zwar im Zusammen mit andern Seienden. Denn die Seienden, obzwar in sich einfach, sind doch in ihrer Qualität einander entgegengesetzt, erhalten sich gegen die Störung der andern und bestimmen dadurch wechselsweise die Selbsterhaltung. Sie bringen dadurch den Schein der Veränderung hervor, auf ähnliche Weise, wie in der Mathematik entgegengesetzte Grössen z. B. $+ y$ und $- y$ im Complex sich einander aufheben, obwol sie darin nur ihr eigenes Wesen behaupten.

Werden nun diese Bestimmungen auf den Begriff der Seele angewandt: so ist die Seele als Seiendes ein solches einfaches Wesen, nicht blos ohne Theile, sondern auch ohne irgend eine Vielheit in ihrer Qualität; sie hat keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen, noch hervorzubringen; sie ist keine in ursprünglicher Selbstthätigkeit begriffene Substanz, wie etwa Leibniz seine Monade setzt, sie hat ursprünglich weder Vorstellungen noch Gefühle noch Begierden. Alle diese kommen ihr erst hinterher im Zusammen mit andern Seienden; sie weiss nichts von sich selbst und nichts von andern Dingen; es liegen auch in ihr keine Formen des Anschauens und des Denkens, keine Gesetze des Wollens und Handelns; auch keinerlei, wie immer entfernte, Vorbereitung zu dem allen.[1]) Indem nur im Zusammen die Thätigkeiten erscheinen, ist das einfache Was der Seele völlig unbekannt und bleibt es auf immer.

Obgleich auf der Erfahrung bestehend, hat Herbart in der Kritik der Erfahrungsbegriffe einen Begriff des Seienden gebildet, den die Erfahrung nirgends giebt und dem sie allenthalben widerspricht; denn nirgends kennen wir ein Seiendes, schlechthin bejahend, alles Negative aus sich ausschliessend, schlechthin einfach und ohne Vielheit, allem Quantum enthoben, nur ein Quale, in der Identität mit sich alle Bewegung verneinend. Dieser Begriff Herbarts vom Seienden beruht nur auf Speculation und nicht auf Erfahrung; und da Herbart den Begriff des Seienden unmittelbar auf die Seele überträgt, so treffen die Einwürfe, denen der Grundbegriff seiner Metaphysik, das Seiende, erliegt, auch seinen Begriff

1) Herbarts Lehrbuch zur Psychologie. 3te Auflage 1850. § 150 ff. S. 108 ff. Metaphysik § 319. 1829. S. 385. Psychologie als Wissenschaft u. s. w. § 138. 1825. II. S. 295.

der Seele. Einen andern Grund als den metaphysischen hat Herbart für das einfache Wesen der Seele, das nur in Selbsterhaltungen gegen Störungen thätig sei, nicht gegeben noch geben wollen. Wenn man sonst für die Einfachheit der Seele die Einfachheit des Selbstbewusstseins, die untheilbare Empfindung des Ich, geltend macht, so ist das nicht Herbarts Meinung. Vielmehr ist ihm die Identität des Selbstbewusstseins eine abgeleitete Erscheinung, für welche eine Erklärung versucht wird. „Wir nehmen," sagt Herbart,[1] „aus der allgemeinen Metaphysik als bekannt an, dass die Seele ein streng einfaches, ursprünglich nicht vorstellendes Wesen ist, dessen Selbsterhaltungen aber gegen mannigfaltige Störungen durch andere Wesen, Acte des Vorstellens ergeben. Die Seele an sich, in ihrer einfachen, übrigens unbekannten, Qualität, die nicht vorstellende, kann nicht Subject noch Object des Bewusstseins werden."

Herbart subsumirt das Ich lediglich unter die Lehrsätze seiner Ontologie, seines Begriffs vom Seienden,[2] und gewinnt dadurch den Ansatz seiner Definition. Es ist nun in der ersten Abhandlung über Herbarts Metaphysik gezeigt worden, dass das Seiende, der Kanon in Herbarts Metaphysik, auf rein formalen Voraussetzungen, nämlich dem Begriff des Seienden als Setzung schlechthin, beruhe, dass aber aus den nur formalen Voraussetzungen (wir setzen das Seiende unter Verzicht auf die Zurücknahme des Gesetzten) durch einen Sprung die realen Prädicate des Einfachen, schlechthin Affirmativen, Grösselosen erschlossen seien, und dieser Nachweis wurde in der zweiten Abhandlung gegen die Einwürfe, die er erfahren, aufrecht erhalten. Hiermit fällt die Basis und es fällt jene Ansicht, welche die Ruhe als

1) Psychologie als Wissenschaft etc. II. S. 295.
2) Metaphysik §. 312.

Identität mit sich real für früher hält als die Bewegung, ja das Wesen der Bewegung nur in eine misslingende Zusammenfassung setzt, die Thätigkeit nur als Schein nimmt und in einen im Zusammen von zwei Realen erzeugten Vorgang verwandelt. Es wird immer der Empfindung und dem Selbstbewusstsein, also der nächsten Erfahrung widersprechen, dass die Identität mit sich, der Zustand der Gleichheit ohne Regen und Streben das ursprüngliche Wesen der Seele sei und die Seele überhaupt kein Streben, sondern im Zusammen mit Anderm nur ein Gegenstreben habe. Erst wenn alle Erscheinungen sich aus diesem Paradoxon präcis erklärten, würde die Annahme, wenn auch aus falschen Schlüssen der Metaphysik gezogen, von der Wissenschaft, welche hinter die nächste Erfahrung zurückgeht, anerkannt werden. Aber daran fehlt viel.

Wo wir vom Seelenleben reden, da gewahren wir allenthalben Strebungen, ein Streben nach Assimilation um der Nahrung willen, ein Streben nach Begattung um der Fortpflanzung willen, ein Streben nach Genuss um der Empfindung des Daseins willen, ein Streben nach Anschauungen um der Erkenntniss willen u. s. w. Dass dieses Streben nur ein Gegenstreben sei, und erst im Kampf um das Dasein, in der Selbsterhaltung gegen Störungen, welche von aussen kommen, kurz im Bestand wider die Negation entstehe, ist nicht glaublich, und würde der Seele eine ursprüngliche Autarkie vindiciren, eine Autarkie, so lange sie für sich bliebe, welche jenseits aller Empfindung und Erfahrung liegt und dem beschränkten Dasein fremd ist. Es wird nichts helfen, die Seele, wie eigentlich Herbart thut, nach der Analogie eines unzerlegten (einfachen) chemischen Elements zu denken, das auf die verschiedenen Stoffe verschieden reagirt, so dass die erscheinenden Qualitäten durchweg durch Anderes bedingt sind. Die Seele selbst wird sich,

so lange sie sich überhaupt Realität zuschreibt, immer für mehr halten.

3. Schon der Begriff der Selbsterhaltung, den Herbart in obiger Erklärung zu weiterer Unterscheidung anwendet, besagt mehr, als ein solches einfaches Sein ohne irgend eine Anlage. Denn im Gebiete des Leblosen ist eine Selbsterhaltung nichts als eine Metapher.[1]) Erst in den reflexiven Thätigkeiten des Lebendigen, wie z. B. wenn das Thier sich empfindet, der Mensch sich denkt, hat der Begriff des Selbst sein eigentliches Gebiet. Wenn auf den Stein die Sonnenstrahlen fallen, so wird er erwärmt, aber er erwärmt sich nicht selbst. Seine Natur wirkt in dem Phänomen mit, aber nur missbräuchlich würden wir diesen Vorgang eine Selbsterhaltung des Steines nennen. Es liegt im Selbst, wo es im eigentlichen Sinn auftritt, die Voraussetzung eines im Zweck gegründeten Ganzen, dergestalt dass die Thätigkeit desselben an dem innern Zweck gemessen wird, sei es dass sie ihm gemäss ist oder widerspricht. Wenn z. B. die Kapsel eines Samenbehälters sich selbst öffnet, oder das Thier sich selbst ernährt, so liegt im Selbst ein Impuls, gleichsam eine Springfeder, aus dem Zweck des Wesens. Wenn Herbart das Bestehen wider die Negation im Zusammen der Wesen überhaupt, ihren Widerstand gegen Störung und Zerstörung Selbsterhaltung nennt, so ist das nicht angemessen und veranlasst bei der Selbsterhaltung mehr zu denken, als in der Ableitung erworben ist. Auf der einen Seite erstreckt sich darin das Bestehen wider die Negation so weit, als sich auf dem Gebiet der wirkenden Ursache der Gegensatz erstreckt, und die Causalität des Zweckes, welche wir mit dem Begriff der Selbsterhaltung verknüpfen, ist dann gar nicht mitgedacht; und auf der andern Seite ist das Bestehen wider die Nega-

1) Logische Untersuchungen, 2te Aufl. II. S. 78.

tion nur die negative Seite der Selbsterhaltung, aber nicht jene positive, in welcher der Zweck des Wesens sich selbst vollzieht. Die negative Seite der Selbsterhaltung, das Bestehen wider die Negation, reicht da nicht aus, wo der Zweck zum Grunde liegt. Denn das durch den Zweck bestimmte wirkliche Geschehen will etwas, und sucht daher ein Anderes und bedarf eines Andern. Die Selbsterhaltung des Organischen, weit entfernt, nur im Zusammenstoss von Plus und Minus die eigene Natur zu behaupten, ist Selbstverwirklichung und Selbsterweiterung. Darin wird ihr Wesen Thun aus eigener Anlage. Das Auge besteht nicht blos wider die einschränkende Negation, wenn es das Licht empfindet, sondern es thut darin das, wozu es positiv da ist; es verwirklicht und erhöht darin sein eigenes Wesen.[1]) In einem solchen Thun ist die Identität, jene Gleichheit mit sich selbst, in welcher Herbart das ursprüngliche Wesen der Seele gründet, durchbrochen.

Wirklich hat Herbart den Begriff der Selbsterhaltung, den er nur in der Beschränkung eines Bestehens wider die Verneinung und zwar nur auf dem Gebiete der wirkenden Ursache gewonnen, in den Begriff des Zwecks und dessen Consequenzen übergespielt, nicht nach seiner Ableitung, aber dem Sprachgebrauch folgend, in welchem sich der Begriff der Selbsterhaltung um eine empfundene oder vorausgesetzte Einheit des Zweckes dreht. Herbart sieht die Selbsterhaltungen als die innern Zustände der Wesen an, denen gewisse Raumbestimmungen als nothwendige Auffassungsweisen für den Zuschauer zugehören.[2]) Aber welchen Sinn kann das Innere in einem einfachen Wesen haben, welches unräumlich soll gedacht werden? An sich ist das Innere immer räumlich wie

---

1) Historische Beiträge zur Philosophie. II. S. 347.
2) Lehrbuch zur Psychologie. §. 156.

das Aeussere. Soll es nun etwas Unräumliches bedeuten, so können wir nur den Zweckgedanken hineinlegen. Ebensowenig genügt es die Thätigkeit der Seele nur intensiv zu denken.[1]) Es giebt keine wirkliche Trennung des Intensiven und Extensiven. Beide gehören immer zusammen und bezeichnen nur ein Verhältniss zwischen den beiden Factoren des Raumes und der Zeit, welche wir in der Bewegung unterscheiden.[2])

Alle diese Betrachtungen führen darauf hin, in der Selbsterhaltung schon einen innern Zweck zu denken und jenem unbekannten einfachen Was der Seele eine Zeichnung zu geben, eine Richtung nach dem innern Zweck, aus welchem unter den gegebenen Mitbedingungen die Thätigkeit entspringt und diese Thätigkeit ist dann ihr eigen und nicht ein nur durch fremde Störung hervorgetriebener Vorgang.

Herbart vermag ungeachtet seines nur auf die *causa efficiens* anwendbaren Begriffs vom wirklichen Geschehen doch des Zweckes nicht zu entrathen, obzwar er nicht zeigt, wie er in seine Metaphysik hineinpasse oder auch nur wie er vom Widerspruch frei sei. Herbart spricht von Lebenskräften. Zwar sind ihm Lebenskräfte nichts Ursprüngliches und es giebt nichts ihnen Aehnliches in dem Was der Wesen. Aber er sagt:[3]) „alle menschliche Forschung muss in der Zurückführung der Lebenskräfte auf die Vorsehung, nach deren Zweckbegriffen sie entstanden sind, ihren Ruhepunkt anerkennen. Weiter reicht keine Metaphysik und keine Erfahrung.“ Uns überrascht der Zweckbegriff in Herbarts Munde; denn seine Metaphysik reicht so weit nicht; und ferner sagt er: „nur ein System von Selbsterhaltungen in Einem und dem-

1) §. 172.
2) Log. Untersuchungen, 2te Aufl. II. S. 291 ff.
3) Lehrbuch zur Psychologie. §. 159.

selben Wesen vermag die Lebenskräfte zu erzeugen, und sind anzusehen als die innere Bildung der einfachen Wesen". So rückt doch, wenn auch in einem Zugeständniss, das Herbarts Metaphysik nicht hinter sich hat, der Zweckbegriff in eine innere Bildung des einfachen Wesens vor; sie ist durch Zwecke der „Vorsehung" bestimmt. Aber wird aus dieser Auffassung die Consequenz gezogen, so bedroht sie den metaphysischen Unterbau. Denn da der Zweck nicht ohne Mittel gedacht werden kann, so wird sich nicht mehr von der Seele sagen lassen, dass ihr Act der Selbsterhaltung einfach sei, wie das Wesen, das sich erhält; und die Bewegung, welche der Zweck richtet, und der Raum, in welchem er sich verwirklicht, erhalten nothwendig für die Seele eine andere Bedeutung als die eines objectiven Scheines.

Hiernach ist für Herbarts Psychologie ein Dilemma unvermeidlich. Entweder sie macht mit dem Zweck Ernst oder spielt mit ihm nur nebenher. Macht sie mit ihm Ernst, so wird der Zweck der regierende Begriff und muss die Grundbestimmung der Definition bilden. Dann ist in ihr das wirkliche Geschehen etwas anderes als ein Bestehen wider die von aussen kommende Negation. Die Seele begehrt nach ihrem innern Zweck. Will sie hingegen nur mit dem Zwecke spielen, so fehlt ihr ein Zugang zu dem Organischen, also z. B. eine Erklärung dessen, was Herbart „Lebenskräfte" (im Pluralis) nannte; es fehlt ihr ein inneres Princip der Thätigkeiten der Seele.

4. Wir gehen weiter. Wir fassten in Herbarts Sinne die Definition der Seele und sie lautete: die Seele ist das einfache Wesen, dessen Selbsterhaltungen Vorstellungen und gegenseitige Lagen und Strebungen von Vorstellungen sind. Es liegt hier etwas Neues. Die Thätigkeiten, welche in der Selbsterhaltung gegen Störungen, im Bestehen wider die Negation, entspringen,

sind in der Seele Vorstellungen; und was man sonst im Seelenleben unterscheiden mag, wie z. B. Begehren, Gefühle, sind Erzeugnisse im Zusammen von Vorstellungen, und Begehren und Gefühle entstehen im Zusammenwirken mehrerer ungleich starker Vorstellungsmassen.

Es ist nicht Herbarts Sinn, dass das Wort Vorstellung allgemein als Seelenthätigkeit oder Seelenzustand genommen werde und den Unterschied von Vorstellen, Begehren und Fühlen verwische. Vielmehr sollen Begehren und Fühlen als etwas gefasst werden, das sich aus dem Vorstellen und an dem Vorstellen als dem Ursprünglichen ergebe und sich insofern als etwas Abgeleitetes darstelle.

Zunächst nimmt Herbart die Vorstellungen auf als durch die Empfindungen gegeben. Die Empfindung, welche dem Reize gegenübersteht, als einzelne für das Bewusstsein einfach, macht das ursprünglich in uns Vorgefundene aus. Die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen stammt aus der Mannigfaltigkeit der in den verschiedensten Richtungen thätigen Sinnesempfindungen.

Schon die Vorstellungen als solche geben zu einer Frage Anlass. Wenn es nämlich Thatsache ist, dass die Reize, die Störungen, die sich selbst erhaltende Seele nöthigen, sie räumlich und zeitlich zu denken oder aus ihnen räumliche und zeitliche Vorstellungen zu bilden, so fragt es sich, in welchem innern Vorgang die einfache Seele, die an sich dem Raume und der Zeit enthoben ist, die in ihr nur intensiven Vorstellungen in räumliche und zeitliche umsetze. Herbart sucht die Antwort in den entstehenden Reihen von Vorstellungen und der Verschmelzung von Resten und gründet die psychologische Erklärung von Raum und Zeit auf die allgemeinen Reproductionsgesetze. Indessen wie aus der Verschmelzung von Unausgedehntem Ausdehnung, wie aus Verschmelzung von unzeitlichen Punkten Länge der Zeit,

wie aus einer „unzählbaren Menge höchst gehemmter Reproductionen“,[1]) die von der Vorstellung nach allen Richtungen ausgehen, also aus mannnigfach Complicirten die einfache Vorstellung des Raumes und der Zeit hervorgehe, und wie sich aus diesen Verschmelzungen einmal die Eine Länge der Zeit und dann wieder aus denselben Verschmelzungen die dem Raum eigenthümlichen drei Abmessungen bilden sollen, das ist ungeachtet der von Herbart versuchten psychologischen Ableitungen nicht einzusehen. Kürzlich ist dies in einer scharfsichtigen Abhandlung von Locher nachgewiesen worden, der Kants Standpunkt festhält, und das Ungenügende in Herbarts Theorie und das Unmögliche in den Mitteln, die er um zum Räumlichen und Zeitlichen zu gelangen anwendet, hinlänglich ins Licht stellt.[2]) Wenn in dieser Abhandlung der Zirkel aufgedeckt ist, in welchem die Deduction, die Raum und Zeit als Ergebniss finden will, den Raum und die Zeit schon voraussetzt: so darf man einen Schritt weiter gehen, und behaupten, dass die constructive Bewegung, aus welcher die Formen von Zeit und Raum stammen, Voraussetzung und Bedingung der Ableitung sei.[3])

Das Leben der Seele, die mit den äussern Dingen nichts zu thun hat, sondern nur mit ihren Empfindungen beschäftigt ist, erscheint in der Wechselwirkung der Vorstellungen. Das Gefühl beharrt allerdings immer in der Seele und drückt nur ihren Zustand aus. Aber auch das Begehren geht nur auf Vorstellungen. „Denn alles Wollen,“ sagt Herbart,[4])

---

1) Herbart, Psychologie als Wissenschaft u. s. w. II. S. 143 f.

2) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik XLVIII. 1 u. 2. 1866.

3) Vgl. die Ausführung in den Logischen Untersuchungen. 2te Aufl I, S. 196 ff.

4) Psychologie I. §. 37.

„trachtet nur dahin, sein Vorgestelltes entweder vollkommen ins Bewusstsein zu bringen oder vollkommen hinauszuschaffen; das Letztere ist der Fall beim Verabscheuen. Mehr aber als eine Vorstellung ihres Gegenstandes kann keine Begierde erreichen; denn keine Dinge, sondern nur Vorstellungen, haben Platz in einem Vorstellenden; auch wird jede Begierde befriedigt, nicht durch die Realität, sondern durch neues Gegebenwerden der Vorstellung ihres Gegenstandes, welches aber freilich in der Regel nur durch sinnliche Gegenwart desselben vollständig erreicht werden kann". Es fragt sich nun, in welcher Lage wir die Vorstellungen Begehren, in welcher Gefühle nennen, wenn sie anders beide nur besondere Gestaltungen, nur Modificationen der Vorstellungen sind.

Fühlen und Begehren sind Zustände der Vorstellungen.

Das Begehren, sagt Herbart, [1]) ist das Hervortreten einer Vorstellung, die sich gegen Hindernisse aufarbeitet. Wenn eine Vorstellung steigt, so kann ihr ein Hinderniss begegnen, das nur nicht völlig stark genug ist, ihr das Steigen gänzlich zu verwehren; sie arbeitet sich gegen das Hinderniss auf, bestimmt dabei mehr und mehr alle andern Vorstellungen nach sich, indem sie die einen weckt, die andern zurücktreibt. In diesem Sinne sind die Begierden aufstrebende Vorstellungen. Wenn eine Vorstellung zugleich hervorgetrieben und zurückgehalten wird, so entsteht in dieser Klemme ein unangenehmes Gefühl, welches in eine Begierde übergehen kann, wofern die Hemmung schwächer ist, als die Kraft, mit welcher die Vorstellung hervortritt. Wenn der Zornige Rache begehrt (wir dürfen in diesem Beispiel Herbarts Sinn anschaulich machen), so arbeitet sich die Vorstel-

1) Psychologie II. S. 73. S. 402 vgl. Lehrbuch zur Psychologie § 33 ff.

lung — Minderung des Feindes und sein Weh — gegen alle andern Vorstellungen, welche sich ihm bieten, in die Höhe; sie wirft die Vorstellungen nieder, welche ihr widersprechen und giebt andern die Richtung, die sie selbst hat. Wenn dann endlich der Zornige das Ziel erreicht, wenn die Minderung des Feindes und sein Weh gegenwärtig ist und vor Augen liegt: so hat sich die Vorstellung erfüllt; sie hat sich nur, indem sie den grösstmöglichen Grad der Klarheit erreicht hat, denn vor dem Ziele war die Vorstellung der Rache nur der Schatten eines Künftigen und noch nicht sie selbst.

Im nächsten Zusammenhang mit dieser Ansicht vom Begehren als einer Vorstellung, welche gegen die Hindernisse anderer Vorstellungen aufstrebt, steht die Auffassung des Gefühls.

Den aufstrebenden Vorstellungen begegnen Hindernisse. Vorstellungen werden von Vorstellungen gehemmt, die sich aufarbeitenden Vorstellungen von Vorstellungen der Hindernisse. So giebt es Stillstände im Begehren, sobald die hemmenden Kräfte Spannung genug erlangen und diese Stillstände, ein unterliegendes Widerstreben, sind unbehagliche Gefühle.[1]) Diese Lage der Vorstellungen gegen einander ergiebt das Gefühl der Unlust. Umgekehrt helfen Vorstellungen einander; sie befriedigen einander; sie besiegen zusammen die Hemmung; frei werdende Vorstellungen sind Gefühle der Lust. Wir dürfen an dem von uns gewählten Beispiele diese Gedanken anschaulich machen. Der Zornige begehrt die Rache. Wenn diese Vorstellung — die Minderung des Feindes und sein Weh — durch andere Vorstellungen, welche sich ihr entgegenwerfen, durch Vorstellung von Hinder-

1) Herbart, Psychologie als Wissenschaft, II. S. 66. S. 73. Drobisch, empirische Psychologie als Naturwissenschaft. §. 148.

nissen zurückgedrängt und zum Stillstand gebracht wird, so ist diese gepresste Vorstellung ein Gefühl der Unlust. Wenn hingegen andere Vorstellungen die Hindernisse wegräumen und die Vorstellung der Rache, indem die Rache sich erfüllt und gegenwärtig wird, zur vollsten Klarheit gelangt: ist diese befreite Vorstellung ein süsses Gefühl der Lust. Wo also eine Vorstellung zugleich hervorgetrieben und zurückgehalten wird, ist in dieser Klemme der Sitz eines unangenehmen Gefühls, welches in Begierde übergehen oder die Begierde verstärken kann.

Eine besondere Gestaltung dieses allgemeinen Verhältnisses ist das Gefühl der Disharmonie und Harmonie, in welchen die Kräfte der Vorstellungen sich eigenthümlich messen.[1]) Wenn die Kräfte, worin die Vorstellungen durch ihre Gleichheit und ihre Gegensätze einander zerlegen, gleich stark sind, so entsteht Disharmonie. Ist aber eine dieser Kräfte gegen die übrigen in solchem Verhältniss, dass sie von denselben gerade auf die statische Schwelle getrieben wird, was nichts anders heisst, als dass sie von den andern zwar verdrängt, aber zugleich erregt wird, und beim geringsten Nachlassen des Hindernisses wieder steigt: alsdann ist ein harmonisches Verhältniss vorhanden. Diese Auffassung der Harmonie und Disharmonie wird in der Erfahrung durch die Reihe von Tonverhältnissen belegt, auf welchen die Musik beruht. Bei einfachen Tönen entscheidet der Hemmungsgrad (das Intervall der Töne) allein und unmittelbar über den ästhetischen Charakter ihres Verhältnisses.

Auf diese Weise hat Herbart in dem Kampf und Sieg der Kräfte, welche den Vorstellungen innewohnen, oder in dem gegenseitigen Verhältniss, das die Vorstellungen gegen einander haben, den Ursprung des Begehrens und der Gefühle gefunden. Beide sind etwas an

1) Herbart, Lehrbuch zur Psychologie §. 34. vgl. §. 16.

den Vorstellungen, aber nichts von den Vorstellungen Verschiedenes. Gefühle und Begierden sind in Lagen von Vorstellungen verwandelt.

Für die Beurtheilung dieser Auffassung ist insbesondere die idealistische Grundlage der Ansicht wesentlich; denn mitten im Realismus Herbarts ist hier ein idealistisches Element stark und mächtig. Herbart beschränkt das Seelenleben in sich selbst, wenn nach ihm alles Wollen nur dahin trachtet, sein Vorgestelltes entweder vollkommen in's Bewusstsein zu bringen oder vollkommen hinauszuschaffen und zu diesem Zweck die sinnliche Gegenwart eines Gegenstandes oder seine Vernichtung nur ein Mittel ist. Wenn ich nur darum etwas Reales will, damit ich die Vorstellung davon habe, die lebhafteste Vorstellung, die es geben kann, die Vorstellung der sinnlichen Gegenwart: so werden die Thätigkeiten der Seele eng und streng in ihr selbst gehalten; sie will nur sich, nur ihre Vorstellungen als ihre Selbsterhaltungen. Wir ziehen hier keine ethischen Consequenzen. Der Egoismus läge sonst nahe, wenn nicht auf andere Weise, wie bei Herbart in den praktischen Ideen geschieht, das Wollen unter gegebenen Bedingungen die Vorstellung des Fremden zum nothwendig Eigenen machte. Der Egoismus wäre kaum zu meiden, namentlich wenn die praktischen Ideen, auf harmonische Verhältnisse zurückgehend, in diesem Zusammenhang nur den Grund eines psychischen Mechanismus haben sollten.

Es ist die Seele im Begehren bedürftig, und ihr Begehren ist nur ein Ausdruck ihres Bedürfnisses; sie bedarf, um sich zu erhalten, nicht einer Vorstellung in sich selbst, sondern eines Realen, das die Lücke ihrer Kraft ergänze. Z. B. die Seele begehrt die wirkliche Ernährung, nicht blos die Vorstellung der wirklichen Ernährung, und die wirkliche Ernährung nicht etwa nur, um die lebhafte sinnliche Vorstellung derselben zu haben;

sie verzichtet sogar auf die Vorstellung, wenn nur die Wirklichkeit da ist, wie wir z. B. von dem Vorgang der Ernährung in der Verdauung, indem er wirklich vollzogen wird, eine Vorstellung weder haben noch begehren.

Wie die sinnliche Vorstellung durch den Zwang, den sie in sich trägt, in jedem Falle so und nicht anders sich darzustellen, die Seele zu einem äussern Object nöthigt, von dem sie ein Abbild oder wenigstens Wirkung ist: so treibt umgekehrt das Begehren die Seele mit dem Zwange, welchen sie in eigenem Bedürfniss empfindet, eine solche Wirkung in die äussere Causalität zu setzen, welche dem Bedürfniss genügt. Wie in der sinnlichen Vorstellung die Seele über sich hinaus an ein gegebenes gesetztes Sein gewiesen wird: so wird sie begehrend über die Vorstellung hinaus dahin genöthigt, im äussern Sein Hülfe zu suchen und das äussere Sein nach ihrer Richtung zu bestimmen. Der Vorgang des Begehrens endet also nicht in den Sieg einer aufstrebenden Vorstellung, sondern in den Besitz eines Objects. Das Begehren regt und bewegt die Vorstellung, um des Objects habhaft zu werden. Im Begehren liegt ebenso viel, wenn nicht mehr Bürgschaft des Realismus, als in der sinnlichen Vorstellung.

Wenn Herbart das Begehren als eine aufstrebende sich gegen Hindernisse aufarbeitende Vorstellung bezeichnet, welche die andern Vorstellungen nach sich bestimme, indem sie die einen wecke und andere zurücktreibe: so ist darin die Wirkung beschrieben, welche das Begehren, das nothwendige Streben nach realer Ergänzung, auf die Vorstellungen übt. Der Hunger z. B., um bei dem Beispiel der Ernährung stehen zu bleiben, hält in der Hungersnoth alle Gedanken an überflüssige Dinge nieder und opfert sie für den Einen Zweck der Ernährung. Alle Vorstellungen, die diesem dienen können, treibt er erfinderisch hervor. Das Begehren ist

nicht die aufstrebende Vorstellung selbst, sondern das empfundene Bedürfniss als die der aufstrebenden Vorstellung inwohnende treibende Kraft. Hinter der Vorstellung liegt das Bedürfniss und treibt sie, und in ihm liegt eine ganz andere Kraft, eine Vorstellung in's Bewusstsein zu heben, als das eigene Streben heraufzukommen, das nach Herbart jeder Vorstellung gegen die erfahrene Hemmung bleibt. Wem eine aufstrebende Vorstellung beschrieben wird, welche sich gegen Hindernisse aufarbeitet, der wird an eine Vorstellung denken, welche aus dem Dunkel der Vergessenheit auftaucht und in's helle Bewusstsein emporsteigt, indem sie einige Vorstellungen ausschliesst, andere als Hebel zur Hülfe nimmt; er wird diesen Vorgang der Wiedererinnerung vor sich sehen, aber kaum wird ihm zunächst das Begehren einfallen. Es mag sein, dass auch in der Wiedererinnerung ein Begehren liegt; aber das Begehren ist doch keine Wiedererinnerung. Hieraus erhellt, dass das Eigenthümliche des Begehrens nicht bezeichnet ist und wir der Beschreibung erst die Vorstellung unterschieben müssen, welche in der Sprache Begehren heisst.

6. Aehnlich verhält es sich beim Gefühl. Was darin als ein Vorgang an den Vorstellungen beschrieben wird, ist noch nicht das Gefühl selbst. Wenn da, wo eine Vorstellung von einer andern gehemmt oder gepresst wird, ein Gefühl der Unlust, und da, wo eine Hemmung weicht und die Presse aufhört, ein Gefühl der Lust erscheint: so sind doch nicht die gepresste oder befreite Vorstellung selbst Gefühl der Unlust oder Lust. Wo ein Begehren versagt oder erfüllt wird, kommt das beschriebene Verhalten der Vorstellungen vor, aber es ist dies Verhalten doch nicht selbst Gefühl der Lust und Unlust. Ausser den Vorstellungen, welche einen äussern Inhalt haben, erscheinen sie am Eigenleben, das sich darin als erhöht oder niedergedrückt ankündigt. Wie

könnten die Vorstellungen, die sich klemmen, oder die Vorstellungen, die einander befreien, empfinden? Wenn sie es thäten, so müsste sich das untheilbare Gefühl der Lust und Unlust an die mehreren Vorstellungen vertheilen, die im Druck oder in der Aufhebung des Drucks zusammentreffen. Das Gefühl geschieht offenbar nicht in den Vorstellungen mit äusserm Inhalt, sondern am Eigenleben selbst, das gedrückt oder befreit wird; ihm gehören die Zwecke, um die es sich handelt. Wir können uns die Vorstellungen, von denen das Gefühl erregt wird und die es seines Theils in uns erzeugt, klar machen und, was der Charakter der Vorstellungen ist, in ihren Merkmalen zum Bewusstsein bringen, aber das Gefühl selbst, die Lust und Unlust selbst, erscheint nur am Eigenleben als eine individuelle und darum unsagbare Anzeige einer Mehrung oder Minderung, welche nur an der Auffassung eines in sich eigenen Ganzen oder seiner Zwecke in den Theilen gemessen werden kann. Das Gefühl, immer zuletzt auf ein vorausgesetztes Ganze sich beziehend, weist auf vorausgesetzte innere Zwecke zurück. Von diesen weiss das Seelenleben nach Herbart nichts, aber sie liegen stillschweigend zum Grunde. In dem beschriebenen Zustande einander drückender oder befreiender Vorstellungen ist das Gefühl selbst nicht mitbeschrieben; es wird untergeschoben und zu der Lage der Vorstellungen in der Erinnerung an Erlebtes hinzugethan. Lotze sagt bezeichnend gegen diese Subreption [1]): „Jene Klemme, in der sich eine Vorstellung befindet, mag ihr selbst, wenn wir sie personificiren, und ihr ein Vermögen des Gefühls schon beilegen, unangenehm sein: warum aber die individuelle Seele sich dies zu Herzen nimmt, und ein Gefühl davon hat, wird dadurch nicht klarer;

1) Seele und Seelenleben in Wagners Handwörterbuch. III. p. 249.

wir sehen vielmehr recht deutlich, dass man in dem Wesen der Seele eine von ihrer Vorstellungsfähigkeit noch sehr unterschiedene Empfänglichkeit voraussetzen muss, um zu begreifen, warum sie von einer Klemme ihrer Vorstellungen eben ein Gefühl erlange". Gegen diesen Einwand hilft die Correctur nicht, die man in Herbarts Schule versucht hat,[1]) indem man an den Vorstellungen eine objective und subjective Seite unterscheidet, den Inhalt und wiederum das Bewusstwerden des Zustandes der Spannung, in welcher sich die Vorstellung mit ihrem Vorstellen befindet, und dies letzte, die subjective Seite, Gefühl nennt. Es hilft nichts. Denn die subjective Seite ist nur ein anderes Wort, unverständlich an der auf einen Inhalt gerichteten Vorstellung, wenn man nicht ihren Bezug auf das Eigenleben unterschiebt, auf die Mehrung oder Minderung seiner Kraft als solcher mitten in den Vorstellungen und ihrer Lage. Das Bewusstwerden des Zustandes der Spannung, in der sich die Vorstellung mit ihrem Vorstellen befindet, ist an sich noch nicht nothwendig Gefühl, wenn unter Spannung ihre Energie verstanden wird. Der Ausdruck Spannung verwischt das Eigenthümliche. Wird darunter die Spannung verstanden, welche im Kampf der Vorstellungen für die Zwecke des Eigenlebens mit dem Inhalt anderer Vorstellungen entsteht, so deutet sie die Unlust an, aber sie deutet sie nur an; denn das Specifische setzt sie nicht hinzu. Wenn indessen in dem Begriff der Spannung immer ein Kampf liegt, so ist es schwer ihn auf die Lust anzuwenden, welche, die Spannung lösend, eine Empfindung des Gegegentheils, des Friedens und der Befriedigung in sich trägt.

---

2) Wilh. Fridolin Volkmann, Grundriss der Psychologie u. s. w. 1856. § 120. S. 303.

Herbart will, wie angegeben wurde, das Angenehme und im höhern Sinn das Harmonische durch Verschmelzung von Vorstellungen vor der Hemmung und das Disharmonische durch gleich starke, in Gegensätze zerfallende Vorstellungen erklären. Aber beides reicht nicht aus; es fehlt auch hier das Specifische. Die blosse Verschmelzung, das ununterschiedene Zusammenfliessen, die Fusion und Confusion thun es nicht. Vielmehr ist nicht selten zur Harmonie die Distinction in der Verschmelzung erforderlich, indem die Theile so aufgefasst werden, dass sie sich zum Ganzen fügen. Umgekehrt können zwei Vorstellungen, gleich stark an Kraft, in Gegensätzen begriffen sein, wie z. B. die einander ergänzenden Farben, und doch harmonisch stimmen, vorausgesetzt, dass in den Gegensätzen eine Richtung zur Einheit ist. Es fehlt hier etwas in der Theorie, der Bezug auf ein Ganzes, auf das Ganze des Eigenlebens oder das Ganze einer aus ihm entspringenden Kraft. Das wird von dem Gefühl des Harmonischen in der sinnlichen Thätigkeit bis zum Gefühl des Harmonischen im Logischen und Ethischen gelten. Aber alles Ganze bedarf einer Abgrenzung von innen und sie liegt zuletzt im inneren Zweck.

7. So reichen Verhältnisse oder gegenseitige Lagen von Vorstellungen weder dazu hin, um das Begehren, noch um das Gefühl der Lust und Unlust zu verstehen. In beiden ist ein Plus, das wir dem, was in den Vorstellungen vorgeht, unterschieben und hinzuthun müssen, um Begehren und Gefühl zu verstehen. Das Begehren, auf ein Reales hingehend, eine wirkliche Ergänzung bezweckend, hat auf die Vorstellungen eine eigenthümliche Wirkung, aber ist sie nicht selbst; es regt die Vorstellungen auf und treibt sie in ihre gegenseitigen Lagen, und zwar mit einer Kraft, welche die unter die Schwelle des Bewusstseins gesunkenen Vorstellungen an und für

sich nicht haben; aber das Begehren ist nicht eine aus sich aufstrebende Vorstellung, sondern die Wirkung und der Ausdruck innerer Zwecke im Eigenleben. Das Gefühl, im Zusammentreffen von Vorstellungen entstehend, ist nicht selbst eine Vorstellung mit äusserm Inhalt und nichts in und an den zusammentreffenden Vorstellungen, sondern eine Wirkung auf die Kraft des Eigenlebens, indem sich diese darin entweder als gemehrt oder als gemindert individuell kund giebt. Indem die Vorstellung nach der ihr einwohnenden Richtung ins Allgemeine strebt, bleibt das Gefühl im Eigenleben beschlossen. Das Mass der Mehrung oder Minderung sind zuletzt die innern Zwecke des lebenden Wesens.

Aus dieser Kritik wird Eins wahrscheinlich, worauf wir nur hindeuten. Wenn die innern Zwecke das Wesen des Lebendigen bestimmen und wie nothwendig treiben, so wird als die den Zwecken entsprechende Thätigkeit des Subjectes das Begehren das Ursprüngliche sein. Vielleicht kommt man erst durch, wenn man, umgekehrt als Herbart die Vorstellungen, vielmehr das Begehren als das Erste setzt, und die Vorstellungen und die Bewegung der Vorstellungen als von ihm erzeugt oder bedingt.

Es erhellt hier der zu Anfang bezeichnete innere Zusammenhang von Psychologie und Metaphysik.

Herbart fasst seiner Metaphysik gemäss den Begriff der Seele ohne den innern Zweck und demgemäss die Vorstellungen als blosse Kräfte wie eine Antwort auf eingreifende Störungen. Darin liegt der Gegensatz zu den Systemen, welche wie die Lehre des Aristoteles von der durch innere Zwecke bedingten Natur ausgehen, und daher auch die Seele nach dieser Richtung bestimmen, z. B. als eine zweckgemässe Verwirklichung (Entelechie) des Leibes. Wenn nun die obige Kritik die

Lücken richtig bezeichnete, so ist sie auf der einen Seite rückwärts ein Zeugniss wider Herbarts Metaphysik, und auf der andern Seite ein Hinweis zu einer entgegengesetzten Auffassung der Seele.

Wenige Philosophen haben es unternommen, kühn und scharf die Seele zu definiren. Unter ihnen stehen Aristoteles und Herbart in einem belehrenden Gegensatz. Aristoteles' Begriffsbestimmung hat mehr oder weniger denen einen historischen Anhalt gegeben, welche in dem inneren Zweck den Mittelpunkt sahen. Wer hingegen des Zweckes entrathen will, wird mehr zu Herbart hinübergetrieben. Der Kampf beider Definitionen hat demnach ein wesentliches Interesse. Aristoteles' Ausdruck hat seine Mängel, aber sein Kern, der sich verwirklichende Zweckgedanke wird in der Erklärung bleiben. Die obige Untersuchung der Definition Herbarts führte nothwendig zu ihm hinüber. Umgekehrt ist nicht gezeigt worden, dass sich die Definition des Aristoteles auf Herbarts Erklärung als auf ihren tiefern Grund zurückführen lasse. Wilh. Volkmann hat in einer eingehenden und einsichtigen Abhandlung die aristotelische Begriffsbestimmung vom Standpunkte Herbarts einer Kritik unterworfen, welche jedoch weniger was darin geleistet ist, ins Auge fasst, als was Alles darin hätte geleistet werden sollen, ohne dass sich behaupten lässt, das hier vorgesteckte Ziel sei in Herbarts Psychologie erreicht.[1])

1) Dr. Wilh Volkmann, die Grundzüge der aristotelischen Psychologie aus den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet. Prag 1858. (Abhandlungen der k. Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften. V. Folge. 10. Bd.) Vergl. Gegenbemerkungen in der Dissertation: Car. Pansch, *de Aristotelis animae definitione.* Greifswald 1861. § 53 ff.

Es kam uns auf den Zusammenhang der rationalen Psychologie Herbarts mit der Metaphysik an und wir schliessen daher von der gegenwärtigen Betrachtung alle die weiteren Bedenken aus, welche aus der Uebertragung der im Raum sich bewegenden Mechanik auf die unräumliche Seele, aus der Erhebung dieser Metapher zur Theorie, entstehen müssen.

V. Herbarts praktische Philosophie
und
die Ethik der Alten.

Für das Gebiet der praktischen Philosophie wirkte noch in Leibniz, dem ersten deutschen Philosophen, Aristoteles Ethik bestimmend. Es war ein grosses geschichtliches Zeugniss für die Tiefe und Reinheit ihrer Principien, so wie für den Reichthum und das Gepräge ihrer Ausführungen, dass nicht blos Thomas von Aquin, der Theolog des Mittelalters, sie in seine platonischen und christlichen Anschauungen verwob, sondern auch Melanchthon sie auf den protestantischen Universitäten forderte, auf welchen sie durch ihn fast anderthalb Jahrhunderte hindurch in Geltung stand. In der Ethik des Aristoteles war damals ein Band gegeben, das die Bildung der Völker, die Bildung auf den Universitäten Englands und Deutschlands, Italiens und Frankreichs mit einander verknüpfte. Nach Leibniz ging die deutsche Philosophie ihren eigenen Weg, wie die französische nach Cartesius, die englische nach Baco den ihrigen, und die Philosophie schloss sich zum Nachtheil ihres universalen Berufs nationaler ab.

Die deutsche Ethik, welche noch in Leibniz aristotelische Grundgedanken verarbeitete, aber bis in die Quelle christlicher Begriffe vertiefte,[1]) verliess in Christian Wolf den historischen Ursprung und suchte unter das Gebot: vervollkommne dich selbst, wie unter eine weite Einheit Philosophisches und Empirisches, Moralisches und Eudaemonistisches unterzubringen. Von da an wurde die deutsche Sittenlehre eklektisch, indem sie namentlich auf die Untersuchungen der englischen Moralphilosophie Rücksicht nahm und selbst die französischen Lehren der Lust und Selbstliebe nicht verschmähte, bis Kant denselben Begriff des Nothwendigen und Allgemeinen, welchen er in der theoretischen Philosophie als das Zeichen der Vernunfterkenntnisse durchgeführt hatte, wie eine leuchtende Fackel in die trübe Verwirrung der ethischen Begriffe hineintrug.

Kant macht die Form des Allgemeinen, in welcher die Vernunft sich selbst Gesetz ist, zum Grundgedanken der Ethik, indem er die Maxime, welche er als subjectiven Grundsatz bestimmt, der Probe des Allgemeinen unterwirft, um sie in ihrem Werthe zu erkennen. Dahin geht sein bekannter kategorischer Imperativ: „handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Das Handeln bleibt in der Maxime als solcher subjectiv, aber es wird vernünftig, indem seine Triebfeder und sein Inhalt die Form des Allgemeinen in sich aufnehmen. Die Bedeutung eines solchen Princips liegt in der Strenge des Allgemeinen, in welchem das selbstsüchtige Besondere und damit der Trieb des Bösen abgethan wird. Aber der Mangel zeigt sich darin, dass das Allgemeine

---

1) Vgl. über die historischen Elemente in Leibnizens Naturrecht „historische Beiträge zur Philosophie." II. 1855. S. 250 ff. S. 279 ff.

nur äusserlich und summarisch gesetzt ist und nicht so, dass es das Besondere in sich enthielte und aus sich entwickelte; es ist, wie überhaupt das Allgemeine bei Kant, nur ein formal Allgemeines, zu welchem der Stoff von aussen kommt, aber kein gestaltendes Allgemeines einer Idee; es ist nicht das praegnante Princip des Sittlichen, sondern eigentlich nur der einförmige Ausdruck eines Kriteriums.

Schleiermacher hatte schon seine Kritik der bisherigen Sittenlehre geschrieben (1803), und insbesondere von Plato angeregt auf die Nothwendigkeit einer objectiven Ethik hingewiesen, welche mit dem Allgemeinen auch das Eigenthümliche in sein Recht einsetze, als Herbart in seiner praktischen Philosophie (1808) die Form von einer neuen Seite und zwar die Form des harmonischen Verhältnisses als das Wesen der ethischen Begriffe bezeichnete und durchführte. Es ist hiedurch in der Reihe der deutschen ethischen Systeme, welche sich schnell folgten und sich noch einander gegenüberstehen, die Stelle angegeben, welche Herbart einnimmt. Durch das Formale sich an Kant annähernd, [1]) welcher ihm vorangeht, steht er selbst vor Schleiermachers constructiver Ethik, auf deren Absicht er nicht selten einen kritischen Blick wirft. [2])

Es kann nicht fehlen, dass diese ernsten Bestrebungen des deutschen Geistes der ethischen Erkenntniss der Menschheit zu Gute kommen. Schon hat die theologische Moral einzelne Begriffe, welche aus diesem Ursprung stammen, in sich aufgenommen und weiter ver-

---

1) Herbart's Werke. IX. S. XI. aus einer Anzeige Herbarts in den Göttinger gelehrten Anzeigen.

2) z. B. praktische Philosophie. Gesammtwerke VIII. S. 22. Metaphysik. I. Bd. § 121 ff. Sämmtliche Werke III. S. 355 ff.

flösst. Es ist dies ein wesentlicher Erfolg fürs Leben. Denn die theologische Ethik, welche auf der gegebenen geistigen Macht des Christenthums ruhend, in der Wurzel individuell ist, wie alles Historische, und in der Gesinnung tief und sicher, ist in ihrer Wirkung verbreiteter und eindringlicher, als irgend ein einzelnes philosophisches System; aber zu allen Zeiten hat sie in ihrer wissenschaftlichen Gestalt und insbesondere in der Durchführung ihres Princips durch die weltlichen und menschlichen Verhältnisse, sei es stillschweigend oder mit offener Dankbarkeit, Begriffe bei der Philosophie geborgt. Indessen die Philosophie muss in der Wissenschaft noch einen grössern Erfolg, als einen solchen beiläufigen, ins Auge fassen. Da sie das Nothwendige will und das Allgemeine sucht, muss sie jene universelle Stellung wieder erstreben, welche sie z. B. auf dem Gebiete der Ethik, über die Spaltung im Nationalen und in den Confessionen erhoben, noch vor zwei Jahrhunderten in Aristoteles hatte. Zu diesem Ende bedürfen auch die deutschen Systeme der praktischen Philosophie einer Besinnung, um den bleibenden Ertrag von den wechselnden Gestaltungen zu scheiden, und einer Sammlung, um die aus einander gehenden Richtungen in den grossen gemeinsamen Stamm ethischer Erkenntniss zurückzuführen.

Herbarts ethische Betrachtung unterscheidet sich dadurch von der Betrachtung aller andern Systeme, dass er die sittlichen Elemente dem Aesthetischen unterordnet und ihm demgemäss die praktische Philosophie ein Theil der Aesthetik ist. [1])

Es besitzt nämlich das Schöne und Hässliche, insbesondere das Löbliche und Schändliche, eine ursprüng-

---

1) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. §. 81 ff. Gesammtausgabe I. S. 124 ff.

liche Evidenz, vermöge deren es klar ist, ohne gelernt und bewiesen zu sein. Während das Angenehme nur in augenblicklichen Gefühlen, aus welchen sich weiter nichts machen lässt, gegenwärtig ist, aber das Schöne schärfer betrachtet etwas zu denken giebt und etwas Bleibendes von unläugbarem Werthe darstellt: scheidet sich das Sittliche aus dem übrigen Schönen als dasjenige heraus, was nicht blos als eine Sache von Werth besessen wird, sondern den unbedingten Werth der Personen selbst bestimmt.

Jedes Werk der schönen Natur und Kunst erhebt uns über das Gemeine und unterbricht den gewöhnlichen Lauf des psychischen Mechanismus. Wenn dies anfänglich vielleicht durch Erregung von Affecten geschieht, so besinnt sich später der Zuschauer, dass das Schöne und Hässliche ihm, dem blossen Zuschauer, nichts verheisst noch droht. Dann fühlt er sich von der anfänglichen Aufregung befreit.

In der praktischen Philosophie will nun Herbart den Nachdenkenden auf diesen Standpunkt des freien Zuschauers stellen.

Die praktische Philosophie hat nichts anderes als gewisse Zeichnungen eines solchen und solchen Willens zu liefern, damit bei dem Zuschauer über einiges Wollen ein unwillkürlicher Beifall, über anderes ein unwillkürliches Missfallen rege werde und ein Urtheil über die Willen entspringe.[1])

Eine Grundbestimmung beherscht dabei den Geschmack. Jeder Theil dessen, was als zusammengesetzt gefällt oder missfällt, ist für sich und einzeln genommen gleichgültig. In der Musik kommt z. B. keinem der einzelnen Töne, deren Verhältniss ein Intervall, etwa eine Quinte, eine Terze bildet, für sich allein auch nur

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 6. S. 10.

das Mindeste von dem Charakter zu, welcher gewonnen wird, wenn sie zusammen klingen. Indem Verhältnisse, die sich durch eine Mehrheit von Elementen bilden, vollendet vorgestellt werden, erzeugen sich die Urtheile des Geschmacks von selbst. Die Materie ist also gleichgültig, aber die Form wird der ästhetischen Beurtheilung unterworfen.

Die wahren Elemente können in diesem Vorgang nicht ganz ungleichartig sein, sondern müssen in Verhältniss stehen d. h. eins muss als die Abänderung des andern können betrachtet werden. Sie müssen nicht in einer Summe müssig neben einander liegen, sondern einander durchdringen, — welches eine Farbe z. B. und ein Ton, oder ein Ton und eine Gesinnung nicht leisten, dahingegen Ton und Ton, Farbe und Farbe, Gesinnung und Gesinnung, in Einem Denken zugleich vorgestellt, in der That einander gegenseitig so modificiren, dass Beifall oder Missfallen — und zwar für jedes besondere Verhältniss von besonderer Art — in dem Vorstellenden hervorspringt. [1])

Vollendete Vorstellung des gleichen Verhältnisses führt, wie der Grund seine Folge, das gleiche Urtheil mit sich; und zwar, wie zu jeder Zeit, so auch unter allen begleitenden Umständen; und in allen Verbindungen und Verflechtungen. [2])

Das auf diesem Wege entstandene Allgemeine wird mit dem Namen einer praktischen Idee benannt, um dadurch etwas zu bezeichnen, das unmittelbar geistig vorgebildet und vernommen wird, ohne der sinnlichen Anschauung oder der zufälligen Thatsachen des Bewusstseins zu bedürfen. [3])

---

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 18. ff.
2) Praktische Philosophie. VIII. S. 27.
3) Praktische Philosophie. VIII. S. 30.

Idee ist darnach ein Formbegriff, welcher ein stets gleiches Urtheil des Beifalls über sich erweckt und dadurch für alle künftigen Verhältnisse derselben Elemente zum Muster wird.

Es handelt sich nun zunächst darum die praktischen Ideen als die Typen harmonischer Verhältnisse in den Regsamkeiten des Willens abzuleiten.

Das nächste und erste Verhältniss ist das Verhältniss des vorbildenden Geschmacks und der Willen, welche der Verbindung entsprechen oder auch nicht entsprechen. Wenn Wille und Urtheil einmüthig bejahen und einmüthig verneinen, so gefällt die Einstimmung dieser Elemente schlechthin, und wir bezeichnen sie mit der Idee der innern Freiheit. Das Gegentheil missfällt. Die Elemente dieses Verhältnisses sind für sich gleichgültig. Einzeln genommen kann weder Einsicht noch Folgsamkeit gefallen. Höchstens gefällt in der Einsicht die Richtigkeit des Urtheils und die geistige Kraft, aus der es hervorging, in der blinden Folgsamkeit höchstens das Zutrauen, aber beides gehört nicht hieher.

Es liegt darin das specifisch Eigene der inneren Freiheit, dass dies Verhältniss zwei ganz heterogene Aeusserungen des Vernunftwesens verknüpft, den Geschmack und die Begehrung.

Wenn die Folgsamkeit der Einsicht entsprechen soll, so fragt sich, was die Einsicht einsehe. Der Inhalt, dessen die Idee der innern Freiheit bedarf, liegt in den übrigen praktischen Ideen, welche zusammengenommen diejenige Beurtheilung ausmachen, womit der Wille entweder einstimmt oder nicht. [1])

Ehe wir, um die übrigen praktischen Ideen zu finden, fremdes Wollen fremder Vernunftwesen hinzudenken,

---

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 33 ff.

liegt uns ob, Verhältnisse in dem eigenen Wollen aufzusuchen.

Wollte man den Begriff der Gegenstände aufnehmen, wodurch das eigene Wollen mannigfaltig wird: so würde eine endlose Menge von Verhältnissen entspringen und diese wären dem Wollen nicht eigenthümlich. Es bleiben also, um ein neues Verhältniss zu finden, nur die Willen als blosse Activitäten (Strebungen) übrig. Als Strebungen sind nun die Willen in Rücksicht ihrer Stärke verschieden und es kann das Grössenverhältniss, das Mehr und Minder der Activität, die mattere und kräftigere Regung aufgefasst werden. Die Quantität, deren Mehr und Minder dem Urtheil Veranlassung giebt, liegt entweder in den einzelnen Regungen oder in der Summe oder in dem System derselben. An den einzelnen Strebungen gefällt die Energie, in der Summe die Mannigfaltigkeit, in dem System die Zusammenwirkung. Durchgängig gefällt hier das Grössere neben dem Kleineren. Das in der Vergleichung vorkommende Grössere dient dem Kleineren zum Mass, wohin es gelangen müsse, um nicht zu missfallen, und insofern kann man den hervorgehenden Musterbegriff die Idee der Vollkommenheit nennen.[1])

Bis dahin ist der Einzelne für sich betrachtet worden. Indessen treibt die ästhetische Ansicht, welche eine Mehrheit von Elementen fordert, über den Einzelnen hinaus.

Denn diejenige Person, welche nur innere Freiheit und Vollkommenheit besitzt, wird zu gefallen aufhören, sobald man die Person als eine einzige, demnach als Ein Element, dem zu einem Verhältniss ein zweites fehlt, in's Auge fasst.

---

1) Praktische Philosophie. VIII. 89 ff. vgl. Einleitung §. 91. I. S. 138 ff.

Es tritt das zweite Element ein, indem ein fremder Wille vorgestellt wird. Das Verhältniss zwischen einem vorgestellten fremden Willen und dem eigenen Willen des Vorstellenden, welcher das Gewollte des fremden lediglich als solches, und für diesen fremden Willen setzen will, denken wir nothwendig mit Beifall. Aus dieser Einstimmung ergiebt sich die Idee des Wohlwollens.

Dieses Wohlwollen darf nicht mit der Sympathie verwechselt werden. Die blosse Sympathie, als Mitleid oder Mitfreude, kann nicht Beifall finden. Denn dieselbe Empfindung, die ein anderer schon hatte, unwillkürlich nachahmen, heisst dieselbe Empfindung noch einmal haben. Ein solcher einfacher Zustand ist kein Verhältniss und es fehlt daher die Bedingung des Beifalls.

Es erhellt die Idee des Wohlwollens, in welcher sich der eigene Wille die Befriedigung eines fremden Wollens zum Gegenstand macht, in ihrer Nothwendigkeit an dem Gegentheil deutlich. Denn das Uebelwollen, das man ihr etwa in seinen Formen als Neid und Schadenfreude gegenüberstellen möge, ist das hässlichste aller Verhältnisse.

Man darf jedoch den Werth des Wohlwollens nicht als abhängig von dem Werth des vorgestellten fremden Willens ansehen. Die Güte ist darum Güte, weil sie unmittelbar und ohne Motiv dem fremden Willen gut ist. Nur damit nicht von einer andern Seite her Einspruch geschehe, ist es nothwendig, dass der vorgestellte fremde Wille tadellos erfunden werde; ausserdem würde das Wohlwollen des innerlich Freien sich in seiner Aeusserung gehemmt finden. [1])

Es entsteht ein neues Verhältniss, das mehrere

---

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 41 ff. Einleitung §. 92. I. S. 139 ff.

Willen umfasst, indem sie in der Sinnenwelt einander zufällig begegnen. Sie greifen in die gemeinschaftliche Sinnenwelt und treffen auf eine gleiche Stelle, über welche sie möglicher Weise in entgegengesetzter und widersprechender Art verfügen. Wissen beide Willen, dass sie sich einander hindern, und wollen sie gleichwohl in diesem Wissen ihren Zweck, so wollen sie das Nicht-Sein des Hindernisses, sie wollen jeder die Verneinung des Willens des Andern. So sind sie im Streit.

Der Streit unterscheidet sich vom Uebelwollen; denn im Streit betrachten sich die Willen einander nur als Hindernisse ihrer Zwecke, aber im Uebelwollen ist ein Wille unmittelbarer Gegenstand des andern.

Wenn nun das Verhältniss der streitenden Willen an und für sich aufgefasst wird, so entsteht das Urtheil: der Streit missfällt. Es fragt sich daher, was geschehen müsse, damit das Missfallen vermieden werde.

Die praktische Weisung, die hier hervortritt, ergeht an beide streitenden Theile gleichmässig. Jeder verneint in seinem Willen den ihn hemmenden Willen des Andern. Diese Verneinung muss verneint werden, damit dem Missfallen die Folgsamkeit entspreche. So lässt denn jeder den ihn hemmenden Willen des Andern zu und die Nachgiebigkeit wird die Bedingung zur Vermeidung des Streits. Indem dies auf beiden Seiten geschieht, so überlässt jeder dem Andern und der Streit ist doppelt vermieden.

Das Ueberlassen, einmal geschehen, muss dem, der überlassen hat, als Regel gelten, als eine Grenze, die er nicht überschreiten darf, die ihn von dem ausschliesst, was er dem Andern zugeschrieben hat. Dadurch ist zwischen beiden eine Rechtsgrenze vorhanden.

Recht ist Einstimmung mehrerer Willen als Regel gedacht, die dem Streit vorbeuge.

Es liegt somit der Ursprung alles Rechts in Ver-

hältnissen, die zwischen bestimmten Personen von beiden Seiten gebildet werden, die nur für diese Personen gelten und als solche gelten, wie sie sind gebildet worden.

Hiernach ist es zu verneinen, dass dem Recht ursprünglich die Befugniss beiwohne, es durch Zwang zu schützen und wiefern gleichwohl der Zwang statthaft ist, folgt anderswoher.

Aus der Ableitung ergiebt sich, dass das Recht seiner Materie nach allemal positiv d. h. aus willkürlicher Feststellung mehrerer einstimmender Willen entsprungen ist. [1])

Wenn absichtsloses Zusammentreffen mehrerer Willen in den sich gegenseitig hemmenden Verfügungen über einen äusseren dritten Punkt auf die Entstehung von Rechtsverhältnissen führt, so ergiebt die That als Wohlthat oder Uebelthat aufgefasst, welche Begriffe die Absicht einschliessen, ein neues Motiv zu einer praktischen Idee.

Die That ist Wohlthat, wenn sie ein Wohl zugleich beabsichtigt und hervorbringt, Uebelthat, wenn sie ein Wehe zugleich zur Absicht und zur Folge hat. Die That könnte nicht als That gedacht werden, wenn nicht durch sie etwas gethan würde, das ohne sie nicht Statt gehabt hätte. Diese Verneinung weist auf den entgegengesetzten Zustand der Dinge hin, welcher vor der That mag wirklich gewesen sein und welchen die hervortretende That abbricht und gleichsam verletzt.

Die That als Störerin missfällt. Die Grösse der That bestimmt die Grösse des Missfallens. Mit dem

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 45 ff. Einleitung. §. 93. I. S. 139.

Wohl oder Wehe, das in der Absicht und im Erfolge gemeinschaftlich anzutreffen ist, wächst das Missfallen und zwar auf gleiche Weise bei der Wohlthat und bei der Wehethat.

Könnte das Missfallen als eine Kraft auf die That wirken, so würde es sie hemmen; es würde, wie jeder Widerstand, in entgegengesetzter Richtung wirken; es würde ihren Fortschritt durch Rückgang aufzuheben trachten. Nun ist das Missfallen keine Kraft; die That geschieht wirklich. Aber nachdem sie vollzogen ward, bleibt noch der Gedanke des Rückgangs übrig, durch den sie hätte aufgehoben werden sollen. Ein Positives, das missfällt, treibt zu dem Begriff des ihm gleichen Negativen, mit welchem zusammen es Null machen würde. Rückgang also des gleichen Quantum Wohl oder Wehe, von dem Empfänger zum Thäter, ist das, worauf das Urtheil weiset. Vergeltung ist das Symbol, worin das Missfallen sich ausdrückt. Es ist eine scheinbare Position, worin eine Negation verhüllt liegt; denn sie ist eine entgegenlaufende und dadurch gleichsam quittirende That.

Das Verhältniss zwischen der That und dem durch sie aufgehobenen vorigen Zustande kann auch dadurch erzeugt werden, dass der Zustand auf dauernder Absicht und fest gehaltener Sorgfalt beruht und schon durch blosses Zurückweichen und Nachlassen der Absicht gestört wird. Dann wird das Nicht-Thun die Stelle des Thuns vertreten, indem es den Erfolg des fortdauernden Thuns abbricht.

In beiden Fällen ist es Störung des vorigen Zustandes, welche missfällt. In beiden Fällen bezeichnet die Billigkeit, und zwar in einem andern Sinne als wie sie sonst für das jenseits bestimmter Rechtsgrenzen liegende Unbestimmte genommen wird, die Idee der gebüh-

renden Vergeltung, damit nicht die That als Störerin missfalle.[1])

Auf diese Weise findet Herbart fünf praktische Ideen und erklärt damit die Reihe der sittlichen Elemente für geschlossen, da sich unter der Voraussetzung, dass mehrere als zwei Willen mit oder ohne Absicht zusammentreffen, die vorigen Verhältnisse, wenn auch verschlungener, wiederholen würden.

Die innere Freiheit erscheint hiernach als Einklang der Einsicht und des Willens, die Vollkommenheit als Einklang in dem Grössenverhältniss der Regsamkeiten, das Wohlwollen als Einstimmung des eigenen Willens mit dem vorgestellten fremden; das Recht ist die Einstimmung mehrerer Willen als Regel gedacht, die dem Streite vorbeuge, die Billigkeit endlich die gebührende Vergeltung, damit nicht die That als Störerin missfalle; sie erscheint im Unterschied von einem ursprünglichen Einklang als Auflösung eines Missklanges.

So ist der Charakter des harmonischen Verhältnisses in den fünf praktischen Ideen durchgeführt. Es ist eine sittliche Einseitigkeit aus ihrer geschlossenen Zahl eine für sich einzeln herauszuheben. Nur alle vereinigt können dem Leben seine Richtung anweisen, da man sonst Gefahr läuft, eine der andern aufzuopfern. Fehler können umgekehrt verschiedene Ideen zugleich verletzen.[2])

Wenn die ursprünglichen praktischen Ideen in die Einheit einer Person zusammengefasst werden, so ist die Tugend das Reelle zu den Ideen, nämlich die Eigen-

---

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 53 ff. Einleitung. §. 94. I. S. 141 f.

2) Praktische Philosophie. VIII. S. 64 ff. S. 74. Einleitung. §. 95. I. S. 143 f.

heit eines Vernunftwesens, vermöge deren es den praktischen Ideen gemäss Gegenstand des Beifalls wird. [1])

Es lassen sich indessen auch, indem sich mehrere Willen wie in Ein Bewusstsein concentriren, die Ideen in die Einheit einer Gesellschaft begreifen. Es wird dann ihr mehrfaches Wollen den mehreren Strebungen und Entschliessungen Eines und desselben Vernunftwesens verglichen. Die Anschauungen, welche daraus entstehen, sind gesellschaftliche Ideen, welchen die ursprünglichen zum Grunde liegen. Sie werden unter dem Namen der abgeleiteten Ideen ausgeführt und gelten nicht blos dem Staat, der sie im Grossen darstellt, sondern ebensowohl jeder kleinern und kleinsten Verbindung, der häuslichen nicht minder als der bürgerlichen. [2])

Indem wir uns eine Menge wollender Wesen auf Einem Boden versammelt denken, der sie durch seine mannigfaltigen Produkte anlockt und beschäftigt, und jedes dieser Produkte allen anbietet: dringt sich gleich zunächst die Erwartung auf, sie werden in vielfachen Streit gerathen. Sie sollen aber den Streit vermeiden. Die Ausführung dieses Gedankens ergiebt die Idee einer Rechtsgesellschaft. Der Werth einer solchen wird sich, wo sie gegeben ist, umgekehrt wie die Stärke der Neigung zum Streit verhalten, das Reizende sei was es wolle. Davon ist der vollständige Werth eines geselligen Vereins, welcher nur aus der Beurtheilung nach allen Ideen zugleich kann ermessen werden, noch sehr verschieden.

Mögen jedoch die Rechtsgrenzen gezogen sein und den einen in grössere, den andern in kleinere Sphären

1) Einleitung §. 96. I. S. 145. Praktische Philosophie. VIII. S. 108.

2) Praktische Philosophie. VIII. S. 74 ff.

seiner Thätigkeit einschliessen, das Thun und Lassen der Eingeschlossenen wird immer noch über die Grenzen hinüberwirken; und alle Absicht und Nachlässigkeit, die in diesem Wirken liegt, wird das Missfallen an unvergoltenen Thaten herbeirufen. Soll das Missfallen getilgt werden und übernehmen es die Versammelten dafür zu sorgen: so werden sie sich zu einer Anstalt vereinigt finden, die man ein Lohnsystem nennen kann. Es ergiebt sich dabei eine Richtung das Rechtsystem zu ergänzen. Dem Recht ist alle Theilung einerlei; die errichtete soll nur durch keinen Streit zerrissen werden. Was das Recht unbestimmt lässt, dies zu bestimmen unternimmt die Billigkeit, indem sie die Gleichheit vorschreibt, welche nur durch Verschiedenheit der Verdienste soll abgeändert werden. Alle ursprüngliche Ungleichheit, welche durch ungeordnete Benutzung des gegenseitigen Ueberlassens in die Rechtsgesellschaft kommt, verstösst wider die Billigkeit.

Wären nun schon nach Recht und Billigkeit die Angelegenheiten der Versammelten geordnet und vom Verwürfen befreiet, so würde gleichwohl das Hinschauen auf dieselben noch wenig Erfreuliches haben. Der wohlwollende Zuschauer würde eine ganz andere Einrichtung fordern, als die zur Vermeidung des Streits aufgeworfenen Bollwerke des Rechts; er würde die grösste mögliche Summe des Wohlseins erreicht und zu dem Ende die zweckmässigste Verwaltung des Vorräthigen eingeführt zu sehen verlangen. Und für diese seine, wohlwollenden Wünsche, die freilich Wünsche bleiben müssten, so lange sich ihnen die Berechtigten entgegensträubten, würde er seines eigenen Beifalls gewiss sein. So entspringt die Idee des Verwaltungssystems. Das Wohlwollen, welches das Verlangen des künftigen Willens erfasst, kann den Gedanken nicht umgehen, das Gegenwärtige und Vorräthige in die künftigen Befriedi-

gungen des Verlangens umzubilden. Dadurch öffnet sich ihm in der Verwaltung, welche bei der Natur lernt und ihre Regeln von den inwohnenden Eigenschaften der Dinge empfängt, eine fremde Sphäre von Begriffen. Indem für den Blick des Wohlwollens eine Spaltung der Individuen gar nicht vorhanden ist, liegt in dieser Richtung die Möglichkeit eines Verstosses gegen die billige Theilung und den rechtlichen Bestand. Diese Collision tritt nicht ein, wenn alle, vom gegenseitigen Wohlwollen durchdrungen, das Allgemeine Beste für eine höhere Angelegenheit halten, als den Privatvortheil. Beim Mangel des gegenseitigen Wohlwollens geht die billige Gleichheit den Regeln der besten Verwaltung und wiederum das rechtlich Anerkannte dem Billigen vor.

Das erhöhte Wohlsein bei richtig verwalteten Gütern pflegt Kraftäusserungen hervorzutreiben, deren Ausbreitung, deren Zusammen- oder Widereinander-Wirken sich von selbst derjenigen Beurtheilung darstellt, welche nach der Idee der Vollkommenheit zur Anwendung kommen muss. Denn die schwächern Strebungen missfallen neben den stärkern und es missfällt der geringere Totaleffect neben dem grössern möglichen. Die Sorge dieser Idee zu entsprechen wird die Mehreren zu einem Cultursysteme vereinigen.

Aber wo die Bemühungen, dem Recht, der Billigkeit, dem Wohlwollen und der Vollkommenheit zur angemessenen Darstellung zu verhelfen gemeinschaftliche Angelegenheit geworden sind: da ist gemeinschaftliche Folgsamkeit gegen gemeinschaftliche Einsicht, da ist innere Freiheit mehrerer, die nur ein einziges Gemüth zu haben scheinen. Die Spaltung zwischen Einem und einem Andern, deren jeder blos seinem Urtheil folgt und seinem Gewissen überlassen sein will: dieser leere und todte Gegensatz ist verschwunden; die Vereinigten machen eine beseelte Gesellschaft aus. Denn wenn die In-

dividuen von einem Geiste bewegt werden, den kein Einzelner sich eigen und auch keiner sich fremd fühlt: so mögen sie ihn ansehen wie eine Seele, die in ihnen Allen, in ihrer Gesammtheit lebe. In diesem Sinne hat die beseelte Gesellschaft, in welcher sich die einzelnen Systeme gegenseitig zu Einem gemeinsamen Leben unterstützen, ein gemeinsames Gewissen.

Wenn man für diese Zeichnung die Anschauung des Wirklichen sucht, so steht z. B. vor den Augen des Staatsmanns eine im Wachsen oder Abnehmen begriffene, mehr oder weniger von sämmtlichen praktischen Ideen beseelte Gesellschaft, getragen von der Natur, verbunden durch Gemeingeist, gebunden durch Macht, reflectirend über sich selbst in höherm oder niedern Grade. Sein Ziel ist sie als Rechtsgesellschaft zu befestigen, als Lohnsystem zu sichern, als Verwaltungssystem zu veredeln, als Cultursystem zu erweitern und zusammenzuhalten, endlich ihrem Selbstbewusstsein die innere Zufriedenheit zu erhöhen. [1])

So vollendet sich in der Einheit der beseelten Gesellschaft die harmonische Bildung der praktischen Ideen.

Mit dieser Darstellung schliesst die Ideenlehre in Herbarts praktischer Philosophie. Was im zweiten Buche unter der Aufschrift: die Ideen und der Mensch, hinzugefügt wird, ist dazu bestimmt, die bis dahin entwickelten allgemeinen Principien in die bestimmten Verhältnisse und Zustände einzuführen.

Herbarts ethische Ansicht ist darin eigenthümlich, dass er aus dem harmonischen Verhältniss einfacher sittlicher Elemente, welches in dem zusammenfassenden Zuschauer Beifall erregt, die praktischen Ideen entwirft und dann im Grossen als gesellschaftliche darstellt.

---

1) Analytische Beleuchtung. §. 172. VIII. S. 365.

Es liegt nahe, zuerst die historischen Anknüpfungen aufzusuchen, durch welche sich Fäden anderer Systeme in Herbart hineinziehen.

Der Name der Ideen weist auf Plato zurück. Allerdings bezeichnet Plato, wie Herbart, etwas durch sie, das unmittelbar geistig „vorgebildet und vernommen wird, ohne der sinnlichen Anschauung oder der zufälligen Thatsachen des Bewusstseins zu bedürfen.“ Aber weiter geht auch die Verwandtschaft nicht. Plato begnügt sich nicht in der Idee nur die zusammenfassende Form harmonischer Verhältnisse zu sehen, welche in dem Zuschauer ein stets gleiches Urtheil des Beifalls über sich erweckt und dadurch für alle künftigen Verhältnisse derselben Elemente zum Muster wird. Bei Plato entspringt die Idee nicht im zusammenfassenden Zuschauer, sondern nach der Analogie, in welcher auch die seienden Ideen gedacht sind, in dem bildenden Künstler und erst von ihm aus im Zuschauer. Bei Plato ist die Idee die Grundgestalt der Sache und weit entfernt rein formal zu sein trägt sie den Inhalt des Wesens in sich. Bei Herbart beruht das Unbedingte der praktischen Ideen eigentlich nur darauf, dass die Menschen, unter Menschen gestellt, sich selbst und einander nothwendig Gegenstand des zusammenfassenden Denkens sind und sie daher fremdem und eigenem Urtheile des Beifalls oder Missfallens immer unterworfen sind. Bei Plato hingegen liegt das Unbedingte in dem Ursprung der Idee aus Gott und dem Guten. Bei Plato geht die Idee in die Betrachtung des inneren Zweckes zurück; bei Herbart nur in eine psychologische Nothwendigkeit des Beifalls im Zuschauer. Wenn die neuere deutsche Philosophie den platonischen Begriff der Idee in den wesentlichern Beziehungen festgehalten hat, so setzt Herbart den Werth ihrer Bedeutung herab.

Herbarts Form der harmonischen Zusammenfassung

mag ferner noch an Plato erinnern, der den Einklang des Leibes mit der Seele und den Einklang der Seelenkräfte unter sich mehrfach zum Gesichtspunkt seiner Erziehungslehre gemacht hat. Aber Plato gründet seinen Einklang tiefer. In einer bekannten Stelle des Philebus zerlegt er den Begriff des Guten in Wahrheit, Ebenmass und Schönheit und nach dem Zusammenhang misst er die Wahrheit an dem Begriff und innern Zweck der Sache, sieht das Ebenmass in der Mischung der realen Elemente und erst, wenn beide einander entsprechen, wird ihm die Schönheit hervorgehen, welche Herbart in der ästhetischen Betrachtung des Ethischen allein anzuschauen weiss und für die eigentlich bewegende und ursprünglich bestimmende erklärt. Insofern steht mit Plato, der gern seinen Blick auf die sittliche Schönheit heftet, Herbart doch nur in allgemeiner Verwandtschaft.

Nach einer andern Seite geht diese tiefer. Wie Plato den Staat als einen Menschen im Grossen auffasst, indem sich die Vermögen der einzelnen Seele in der Gemeinschaft zu einer nothwendigen Gliederung des Ganzen gestalten: so hat Herbart in ähnlicher Weise und nicht ohne eine künstlerisch klare Abrundung die praktischen Ideen, welche den Einzelnen gelten, in die nothwendigen Systeme eines Ganzen ausgebildet. Herbart vergleicht selbst Plato's viertes Buch der Republik, in welchem unmittelbar und nicht erst durch Deutung die Idee der beseelten Gesellschaft oder die Idee der innern Freiheit angewendet auf die Gesellschaft zu finden sei.[1] Die Ethik des Einzelnen und die Ethik der Gesellschaft und, was damit zusammenhängt, Ethik und Naturrecht sind auf diese Weise von ihm im Sinne der Alten und

---

1) Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral. §. 112. VIII. S. 329. §. 33. VIII. S 245, womit indessen zu vergleichen Praktische Philosophie. VIII. S. 189.



im Gegensatz gegen den vermeintlichen Fortschritt einer Trennung, welchen die Neueren in's Werk setzen, unter Einen beide beherrschenden Gedanken gestellt worden. Aber darin unterscheiden sich Plato und Herbart deutlich, dass Plato in dem Staate das ganze psychologische Wesen des Menschen mit seiner Tiefe und seinem Reichthum darstellt und ausbreitet, aber Herbart in der Gesellschaft nur die ästhetische Form der dem zusammenfassenden Zuschauer erscheinenden Harmonie.

In letzter Beziehung findet sich bei englischen Philosophen einige Aehnlichkeit.

Herbart selbst nennt Adam Smiths Theorie der moralischen Gefühle, in welcher die Sympathie des unparteiischen Zuschauers zum Richtmass des eigenen Handelns gemacht wird, mit Hochachtung. Zwar bezeichnet er die Sympathie, welche als solche nicht unparteiisch sei, als einen Missgriff in der Einkleidung, aber er erkennt als den Hauptgedanken den mit dem eigenen Standpunkt verwandten Satz: wer sein Betragen in dem Lichte betrachte, worin der unparteiische Zuschauer es ansehen würde, gebe entweder den Motiven, die darauf Einfluss hatten, seinen Beifall, oder er finde, dass er diese Motive bei sich selbst nicht rechtfertigen könne.[1])

Es fehlt darin zwar noch der auf das Harmonische gerichtete Blick des Zuschauers; doch liegt es nicht fern, die Sympathie, welche ein Wohlgefallen einschliesst, aus der Empfindung in den Begriff des Harmonischen überzuführen und in diesem Sinne Adam Smith durch David Hume zu ergänzen. Denn es ist merkwürdig, dass hier David Hume in seiner Abhandlung über die Principien der Moral und zwar im ersten Anhange über

---

1) Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral. §. 31. §. 32. VIII. S. 242 ff.

das sittliche Gefühl [1]) ein Vorspiel zu Herbart ist. Denn ihm ist das sittliche Gefühl dem Geschmack analog. Die Grenzen und Thätigkeiten der Vernunft und des Geschmacks, sagt Hume zum Schluss, sind leicht bestimmt. Die Vernunft bringt die Erkenntniss des Wahren und Falschen; der Geschmack giebt das Gefühl des Schönen und Hässlichen, von Tugend und Laster. Die Vernunft entdeckt die Gegenstände, wie sie wirklich sind, ohne Zuthat und Abzug; der Geschmack hat ein erzeugendes Vermögen und vergoldet oder entstellt alle natürlichen Gegenstände mit den von dem innern Sinne geliehenen Farben und erhebt eine neue Schöpfung. Hume hat dabei namentlich das Verhältnissmässige des Ganzen und das Gegentheil als das bezeichnet, was in uns das Gefühl der Billigung und des Tadels erweckt. [2])

Mögen in diesen historischen Erinnerungen Antriebe für Herbarts Betrachtung gelegen haben, die Umgrenzung des Princips und die Abscheidung alles Fremden, die klare Ausführung und die folgerichtige Darstellung sind sein eigen; und daher ist erst bei Herbart der Geschmack der praktische Gesetzgeber.

Um Herbart nicht mit fremdem Mass zu messen, fragen wir zunächst und hauptsächlich, wie seine Leistung der eigenen Aufgabe genüge.

Wir erinnern uns des Grundgedankens. Die Elemente, welche in der ästhetischen Ansicht zusammengefasst werden, sind an sich gleichgültig; aber das Harmonische gefällt in dem Verhältniss derselben. Daher soll aus dem Inhalt der Strebungen und Vorstellungen nichts abgeleitet werden, und die Evidenz des Sittlichen geht lediglich aus der Form des Einklangs hervor.

---

1) David Hume essays and treatises vol. II. S. 346 ff. nach der Ausgabe Edinburg 1793.

2) A. a. O. S. 349 vgl. mit S. 346.

So wird zuerst die Idee der inneren Freiheit entworfen, in welcher Wille und Urtheil einander entsprechen und dadurch den Menschen innerlich als ein mit sich selbst einstimmiges Ganze darstellen. Es ist dabei eine Reihe psychologischer Fragen als vor der Ethik liegend übergangen. Denn wie es geschehen könne, dass der Wille der Einsicht entspreche, ist bei der Gewalt der wechselnden Affecte an sich so wenig klar und doch so wichtig, dass diejenige Ethik, welche auf Anwendung sieht, — und nur in der Anwendung gewinnt die Ethik eine reale Macht, — sich dieser Untersuchung nicht überheben kann und tiefsinnige Bearbeiter, wie die Stoiker, wie Spinoza, gerade ihr den sorgfältigsten Fleiss gewidmet haben. Herbart übergeht diese Seite und ist nur darauf gerichtet, die beiden Elemente, welche das Verhältniss bilden, als einfache rein abzuheben und dem zusammenfassenden Betrachter klar darzubieten. Doch dürfen wir nach Herbarts eigener Forderung Einen Aufschluss vermissen. Wo Herbart verlangt,[1] dass die Elemente einander durchdringen sollen, setzt er ausdrücklich hinzu, dass Ungleichartiges z. B. eine Farbe und ein Ton, oder ein Ton und eine Gesinnung dies zu leisten nicht vermögen, dahingegen Ton und Ton, Farbe und Farbe, Gesinnung und Gesinnung, in Einem Denken zugleich vorgestellt, einander gegenseitig so modificiren, dass Beifall oder Missfallen in dem Vorstellenden hervorspringt. Verhalten sich nun, darf man bei der Idee der innern Freiheit fragen, Wille und Einsicht, welche doch wie die Endpunkte zweier verschiedener Richtungen weit aus einander zu liegen scheinen, so gleichartig, wie Gesinnung und Gesinnung? und warum strebt der Gedanke des Zuschauers sie in eine

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 19.

Einheit zusammenzufügen? Diese Fragen würden in die frühere psychologische zurückführen.

Indem Herbart ferner Begehren und Urtheil, Willen und Einsicht der Person als zwei Elemente darstellt, welche von dem betrachtenden Blick zusammengefasst die Harmonie der innern Freiheit ergeben: ist in dieser Verschmelzung die Unterordnung des Begehrens unter das Urtheil, des Willens unter die Einsicht nicht ausgedrückt, und doch käme ohne sie, wenn sich umgekehrt das Urtheil dem Begehren unterwürfe, das Gegentheil heraus. „Streng genommen," sagt Herbart selbst, „liegt es nicht in der Idee der innern Freiheit, dass die Einsicht das wirksame, das erzeugende Princip des nachbildenden Willens sein sollte." [1]) Indessen wenn dies nicht in der Ableitung liegt und wenn doch in dem Begriff der innern Freiheit ausdrücklich gemeint ist, dass das Urtheil über dem zur That schreitenden Willen schwebe, und die Folgsamkeit der Einsicht entspreche: [2]) so muss bemerkt werden, dass diese Lücke auf eine realere Betrachtung des menschlichen Wesens hinweise, als der Massstab der sich im Zuschauer erzeugenden harmonischen Form gewähren kann.

Diese Bemerkungen über die innere Freiheit gehen von Einer Seite über die praktische Philosophie hinaus und treffen die eigenthümliche Anlage des Systems. Herbarts Philosophie, welche eine Bearbeitung der Begriffe sein will, will keine Einheit des Princips, welche das Ganze und die Theile beherrsche, sondern setzt bewusst und absichtlich an verschiedenen Punkten verschieden an. Ein anderer Ansatzpunkt liegt in der Logik, welche die Begriffe deutlich machen soll, ein anderer in der Metaphysik, welche aus den gegebenen Begriffen der Erfah-

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 91.
2) Praktische Philosophie. VIII. S. 34. 35.

rung die Widersprüche wegschafft, ein anderer in der praktischen Philosophie, welche die ursprüngliche Evidenz der aus dem Harmonischen stammenden sittlichen Begriffe auffasst. Es wird dadurch für die praktische Philosophie eine Selbständigkeit erreicht, welche, in sich selbst gegründet, nun nach Logik und Metaphysik und Psychologie gar nicht zu fragen braucht. So sind die Theile in Herbarts System abgeschnitten und das System selbst trägt die Disciplinen nur wie zusammenhanglose Gruppen der Begriffe in sich. In Herbarts Schule hat man wiederholt diese glückliche Stellung hervorgehoben, durch welche z. B. die praktischen Ideen, in sich klar, den Willen ergreifend, für sich die praktische Philosophie vollenden und die psychologischen und metaphysischen Fragen ausschliessen.[1])

Das weitere Nachdenken wird von selbst die wohl angelegte Isolirung durchbrechen; denn die Begriffe hängen nun einmal zusammen. Unfehlbar wird es fragen, worauf denn die Harmonie beruht, die solche Macht über den Willen hat. Herbarts Psychologie muss ihm darauf antworten, und thut es, indem sie Folgendes lehrt:[2]) „Wenn die Kräfte, womit die Vorstellungen durch ihre Gleichheit und ihre Gegensätze einander zerlegen, gleich stark sind, so entsteht Disharmonie. Ist aber eine dieser Kräfte gegen die übrigen in solchem Verhältnisse, dass sie von denselben gerade auf die statische Stelle getrieben wird“, also auf den Punkt, wo sie bereit ist, in ein wirkliches Vorstellen überzugehen (§ 16): „alsdann ist ein harmonisches Verhältniss vorhanden“. Es soll hier nicht in diese Erklärung des psy-

1) Vgl. analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral. §. 6. VIII. S. 229.

2) Lehrbuch zur Psychologie. 3te Aufl. 1850. §. 34.

chologischen Mechanismus eingegangen werden. Sonst würde sich zeigen, dass die Harmonie, wenn sie über das eigentliche musikalische Gebiet hinaus ins Ethische übertragen wird, auf einer Unterordnung unter die Einheit von Zwecken und einer für die Einheit einander unterstützenden Wechselwirkung der Kräfte, und die Disharmonie auf einer an einer solchen Einheit gemessenen Entzweiung beruht. Aber es muss gefragt werden, ob denn wirklich der psychologische Mechanismus der letzte Grund des Ethischen, der Grund einer Verpflichtung sein könne.

Herbart hat keinen andern Grund. In der Psychologie[1]) sagt er von der innern Freiheit: „Es wird sogleich ein Widerspruch gefühlt, wenn das Wissen einen andern Weg zeigt, als das Wollen geht. Eine solche Erscheinung bietet dem Zuschauer zwei Reihen dar, deren Ablauf zu vereinigen ihm nicht gelingt; während im Gegentheil, wenn das Wissen sich gleichlautend ausspricht, wie die Handlungen den Willen verkündigen, alsdann die Reihen in der Beobachtung des Zuschauers einander begünstigen." So geht die absolute Werthbestimmung der innern Freiheit in den Umstand zurück, ob in dem Beobachter Reihen von Vorstellungen einander begünstigen oder die Vereinigung hindern, also in einen psychologischen Mechanismus.

Es ist allgemein vorausgesetzt, dass durchweg die Elemente, welche zusammen den Einklang bilden, an sich gleichgültig sind, und Herbart sagt in Bezug auf die Idee der innern Freiheit ausdrücklich, dass einzeln genommen weder Einsicht noch Folgsamkeit gefalle, an jener höchstens die Richtigkeit und geistige Kraft, an dieser das Zutrauen. Es ist indessen unmöglich, dass die Wahrheit, in welcher sich zwischen der theoretischen

---

1) Psychologie als Wissenschaft u. s. w. 1825. II. S. 97.

und praktischen Philosophie das Band knüpft, und also die Einsicht, welche als Einsicht eine Einsicht in die Wahrheit ist, der Ethik gleichgültig sei. Herbart selbst fragt nach einem Inhalt: „Die Einsicht, was sieht sie ein?“ und er weist dabei auf die andern Verhältnisse hin, welche der Sanction des Geschmackes theilhaftig seien.[1] Es wird hiernach nur eine solche Einsicht gefallen können, welche für die nachbildenden Entschliessungen die Muster der praktischen Ideen in sich trägt. Ob dies genüge, wird sich später zeigen, wenn es sich um die Frage handelt, wie Herbarts formale Ethik den realen Stoff gewinne. Aber wie wenig die Einsicht ein für die Betrachtung des Harmonischen an sich gleichgültiges Element ist, mag eine Erscheinung in Herbarts eigener Schule darthun. In Ed. Bobrik's „neuem praktischen System der Logik“ (1838) ist die Behandlung der ganzen Logik, deren Gegenstand ohne Frage das Urtheil und die Einsicht ist, unter fünf ursprüngliche und fünf abgeleitete logische Ideen untergebracht,[2] welche lediglich — wir untersuchen nicht, ob künstlich und gewaltsam oder einfach und aus der Natur der Sache — nach dem Modell der fünf ursprünglichen und fünf abgeleiteten Ideen in Herbarts praktischer Philosophie gemacht sind. Auf jeden Fall spiegelt sich in dem Urtheil und in der Einsicht eine ganze Welt von Verhältnissen und das Harmonische, welches dem zusammenfassenden Denken den ästhetischen Beifall weckt, geht durch sie hindurch. Hiernach ist die Einsicht weder von der Seite des Inhalts noch von der Seite der Form ein solches gleichgültiges Element, welches erst mit dem folgsamen Willen

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 35.

2) Vgl. § 12. 13 und die Ausführung so weit sie zu Tage gekommen ist.

zusammengefasst zu einer praktischen Idee würde. Sie hat an sich ethischen Werth.

Es folgt die Idee der Vollkommenheit, des Einklanges in dem Grössenverhältnisse der Regsamkeiten. Herbart hält die Betrachtung strenge innerhalb des Quantums und das ganze Ziel ist darin ausgesprochen, das Kleine messe sich an dem Grossen, das Schwache an dem Starken, damit das Kleine das Grosse, das Schwache das Starke erreiche. Das in Vergleichung vorkommende Grössere diene dem Kleinern zum Masse, wohin es gelangen müsse, um nicht zu missfallen. Es fragt sich, ob diese losgerissene Betrachtung des Quantums überhaupt ästhetisch sei, eine solche Betrachtung, welche von jedem Mass eines zum Grunde liegenden Begriffs und von jedem Quale abzusehen gebietet und nur aus dem die verschiedenen Grössen zusammenfassenden und vergleichenden Denken den Antrieb zum Entwurf einer Idee hernimmt. Nirgends geht sonst das Schöne, welches gefällt und Beifall erweckt, auf diesem Wege hervor. Eine nackte Vergleichung der Grössen fällt lediglich in die mathematische Betrachtung, und selbst da gefällt nicht schlechthin das Stärkere neben dem Schwächern und missfällt das Schwächere neben dem Stärkern. Das Grosse, welches dergestalt wächst, dass es den zusammenfassenden Blick überholt und das Starke, dessen Kraft so zunimmt, dass es den beherrschenden Ueberblick übersteigt, entzieht sich jener durchgehenden Bedingung des Schönen, welche durchweg im Uebersichtlichen liegt und daher stillschweigend den Gedanken eines Ganzen hinter sich hat. Auf der höhern Stufe des Organischen oder der Kunst würde das Proportionale, sofern es Ausdruck der Gliederung, und die Grösse, insofern sie durch die Idee des Ganzen bedingt ist, ferner das Mass und Ebenmass, welches durch einen innern Zweck bestimmt ist, durch eine solche abgelöste Grössen-

vergleichung, welche das Kleinere durch das Grössere gleichsam nur wie im Ehrgeiz spornt, völlig aufgehoben. Welches Ziel der Vollkommenheit hat denn eigentlich der Betrachtende im Sinn, wenn er das Kleinere an dem Grossen, das Schwache an dem Starken misst, damit das Kleine das Grosse und das Schwache das Starke erreiche? Entweder wäre das Ziel statt des mannigfaltigen Auf und Ab in dem Anblick der Kräfte Eine gleiche Höhenlinie für alle, und dann wäre die Idee der Vollkommenheit die Idee des gleichförmigen Niveaus, welches statt zu gefallen vielmehr missfallen würde. Oder es läge das Ziel, wenn wir den Wetteifer der Grössen ohne Grenze sich fortsetzen sähen, im Unendlichen und Unbestimmten; und dann verschwände die geschlossene Idee. Wenn Herbart hinzufügt, an den einzelnen Regungen gefalle die Energie, in der Summe die Mannigfaltigkeit, in dem Systeme die Zusammenwirkung, so versteckt sich darin ein Mass der Grössen, welches aus der blossen Grössenbetrachtung nicht stammt, ein qualitatives Mass für das Quantum. Denn wenn in der Summe die Mannigfaltigkeit gefällt, so wäre sie entweder eine blosse Abwechselung von Gross und Klein, von Stark und Schwach, was nach der Idee der Vollkommenheit, wie sie dargestellt ist, nicht gefallen könnte, oder sie ist bereits eine Mannigfaltigkeit, durch den Gedanken einer Gliederung bestimmt, und dann führt sie über die nackte Betrachtung der Grösse hinaus und in einen zum Grunde liegenden Begriff herein. Wenn ferner in dem System die Zusammenwirkung gefällt, so tritt darin die Angemessenheit zu einem Zweck, welcher die Grösse beherrscht und zur Einheit richtet, offen hervor. Ziehen wir nun die Summe aus diesen Ueberlegungen, so genügt weder eine Idee der Vollkommenheit, welche die Grössenvergleichung für sich betreibt und dadurch hohl oder masslos zu werden droht, noch genügt die Begrün-

dung für das, was die Idee der Vollkommenheit eigentlich im Sinne hat. Dieser Mangel kehrt da wieder, wo im Grossen und Ganzen aus der ursprünglichen Idee der Vollkommenheit die abgeleitete Idee der Cultur entworfen ist. Nach unserm Sprachgebrauch ist die Vollkommenheit wie die Cultur über die blosse Grösse hinaus wesentlich auf die Beschaffenheit gerichtet; und Herbart hat ein weiteres und reichhaltigeres Wort für einen beschränktern und ärmern Sinn verwandt.

Es sind bereits in Herbarts Schule die Missverhältnisse erkannt worden, zu welchen diese Idee der Vollkommenheit führt. Hartenstein hat sie aus der Zahl der ursprünglichen praktischen Ideen gestrichen und demgemäss auch die Cultur aus der Zahl der abgeleiteten.[1]) Wenn er in der Grössenbestimmung die Vollkommenheit „auf die Bezeichnung des Grades" beschränkt, „in welchem etwas seinem Begriff entspricht:" so tritt im Begriff der Sache ein Mass auf, welches tiefer liegt als die sich durch den zusammenfassenden Zuschauer erzeugende Form harmonischer Verhältnisse. Ein solcher Begriff von realem Inhalt würde indessen, einmal zugegeben, alsbald die Macht seiner Wahrheit gegen die einseitige und künstliche Herrschaft der nur am Zuschauer abgespiegelten harmonischen Form geltend machen.

Es ist in der Sache begründet, die Idee der Vollkommenheit aufzugeben, welche isolirt die Energien als solche betrachtet; aber wenn man es thut, vermisst man auf der andern Seite eine Norm für die Grösse der Kräfte, und Herbart wird sie doppelt vermissen, da er für die Erzeugung der Tugend neben dem natürlichen Wohlwollen auf die natürliche Kraft das grösste Gewicht

1) G. Hartenstein die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. Leipzig 1844. S. 176 und besonders S. 178 ff.

legt.[1]) Der Wegfall der die Grössenverhältnisse bestimmenden Idee reisst daher in den geschlossenen Kreis eine empfindliche Lücke.

Die Idee des Wohlwollens, die Einstimmung des eigenen Willens mit dem fremden und um des fremden wegen, entspricht dem Grundgedanken; nirgends ist die Harmonie klarer. „Die Güte ist eben darum Güte, weil sie unmittelbar und ohne Motiv gut ist.“ In ihr ist der Stoff, an welchem sonst die Strebungen haften, abgethan, und die Stimmung ist am reinsten und geht unmittelbar von Willen zu Willen. Wenn dies die ideale Richtung des Wohlwollens ist, so fällt es wie ein Widerspruch auf, dass unter den abgeleiteten Ideen dasjenige System, welches von der ursprünglichen Idee des Wohlwollens abstammt, nämlich die Verwaltung, durchweg von der Natur der Sachen bestimmt wird. Nach dem Grundgedanken sollen endlich die Elemente, welche im Wohlwollen übereinstimmen, der eigene Wille und der fremde, an sich gleichgültig sein; und erst durch andere Ideen soll die Bedingung hinzukommen, dass der vorgestellte fremde Wille tadellos erfunden werde. Es sichert zwar diese Auffassung das Wohlwollen vor selbstsüchtigen Motiven, welche die Idee aufheben würden, aber nimmt auf der andern Seite den Willen in einer so verblichenen Allgemeinheit, dass darin die besondern Richtungen, welche doch den Willen zum Willen machen, verloschen sind. Ist es wirklich der nackte Wille allein, mit welchem das Wohlwollen übereinstimmt, wenn es an und für sich, sei es gegen Gute oder gegen Böse, gelobt wird, oder ist darin nicht vielmehr der ganze Mensch in seinem idealen Werth als Motiv gedacht?

---

1) Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral. §. 139. §. 140. VIII. S. 346 f. vgl. §. 122. VIII. S. 337.

Während im Uebelwollen ein Wille unmittelbarer Gegenstand eines anderen ist, treffen sie im Streit in einem Aeussern zusammen und werden darin einander Hinderniss ihrer Zwecke. Diesem Zwiespalt begegnet das Recht. Seine Idee ist Einstimmung mehrerer Willen als Regel gedacht, die dem Streit vorbeuge. Es ist darin das Recht die Consequenz einer willkürlichen Uebereinkunft, welche nur durch die Bestimmung gebunden ist, dass der Streit vermieden werde. Das Recht, welches hiernach nur einer Disharmonie zuvorkommt, bringt eigentlich noch kein ästhetisch Gefallendes hervor; es verhütet nur Missfallen und ist insofern seinem Wesen nach nur negativ. Wenn ferner das Recht die Einstimmung mehrerer Willen ist, als Regel gedacht, welche dem Streit vorbeuge: so fragt sich, wie denn hier mitten in die ästhetischen Verhältnisse die logische Consequenz einer Regel eintrete, und wenn bei näherer Betrachtung erhellt, dass nur in der Consequenz der Einigung und nicht in einem augenblicklichen Ueberlassen mit stillschweigendem Vorbehalt willkürlicher Rücknahme die Vermeidung des Streits begründet wird: so sieht man den ästhetischen Charakter der Idee verschwinden, und vielmehr die Logik des Begriffs in den Vordergrund treten. Die ästhetische Haltung der praktischen Philosophie ist hier durchbrochen — und man könnte etwa nur sagen, dass die Regel der Uebereinkunft, welche dem Streit vorbeugt, zwar nicht selbst als Idee einer Harmonie, aber als sichernde Vorbedingung für die Harmonie anderer Ideen, als ein Mittel zum Zweck, zu denken sei. Das Recht wird in seinem Ursprung willkürliche Uebereinkunft, bei welcher der Inhalt gleichgültig ist, falls nur der Streit verhütet werde. Das Ueberlassen und Zulassen, das beim Zusammenstoss der beiden Willen in der Verfügung über Eine und dieselbe Sache von beiden Seiten nöthig ist, wird dem Belieben anheimgegeben,

wenn es sich nur zur consequenten Regel, welche den Streit verhütet, auszubilden vermag. Die Motive des Rechts liegen daher zunächst nicht in der Natur der Verhältnisse und der Dinge, sondern nur in der Consequenz der sich einigenden Willen. Erst auf Umwegen drängt sich eine Rücksicht auf den Inhalt ein und erst auf Umwegen macht sich die allgemeine menschliche Natur und das allgemeine Wesen der Dinge in seiner Berührung mit dem Menschen als das Bestimmende geltend. Die Art und Weise der Uebereinkunft ist darum nicht gleichgültig, weil nicht jede gleich geschickt ist, den Streit zu meiden. Die zum Recht bestimmte Uebereinkunft hat deshalb „Grade des Werthes, welche sich umgekehrt verhalten, wie die Stärke der Reizung zum Streit, das Reizende sei übrigens, was es wolle.“ 1) Allerdings wird das Recht, welches in den nothwendigen Zwecken des menschlichen Wesens seine Norm findet, auch am dauerndsten dem Streit vorbeugen und am festesten die Eintracht knüpfen, und so könnte es denn geschehen, dass die willkürliche Uebereinkunft, um den Streit in einer Regel zu vermeiden, in der Rücksicht auf das, was in der Natur der Sache gegründet ist, ihr sicherstes Mittel fände. Aber diese Uebereinstimmung ginge den Begriff des Rechts nichts an und ereignete sich nur nebenbei. Die sittliche Natur des Rechts, so weit sie in den innern Zwecken des menschlichen Wesens gegründet ist, käme nur auf Seitenwegen durch die kluge Berechnung der besten Regel oder durch die andern Ideen, welche neben dem Rechte liegen, in das Recht hinein. Wenn Herbart den Zwang vom Recht scheidet, weil er aus dem ethischen Grunde des Rechts, dem Missfallen am Streit, nicht folge, und den Zwang erst aus der Idee der Billigkeit zum Recht hinzutreten

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 82.

lässt: so löst er dadurch einen engen Verband zwischen Recht und Pflicht und überlässt die Erzwingbarkeit des Rechtes, wie sich weiter zeigen wird, einem zweifelhaften Grunde.

Die Billigkeit ist nach Herbart, der das Wort in einem neu abgegrenzten Sinne nimmt,[1]) die Idee der gebührenden Vergeltung, damit nicht die That als absichtliche Störerin missfalle. Die That, sei sie Wohlthat oder Wehethat, missfällt als Störerin; und die Grösse der That bestimmt die Grösse des Missfallens. Durch die Absicht greift der eine Wille in den andern und es ist dadurch ein Verhältniss der Willen gesetzt, welches selbst unmittelbar oder in der vorliegenden That auf die Aufhebung des Missfallens hinweist.[2]) Könnte das Missfallen als eine Kraft auf die That wirken, so würde es sie hemmen und in entgegengesetzter Richtung wirkend ihren Fortschritt durch Rückgang aufzuheben trachten. Ein Positives, das missfällt, treibt zu dem Begriff des ihm gleichen Negativen, mit welchem zusammen es Null machen würde. Rückgang also des gleichen Quantum Wohl oder Wehe von dem Empfänger zum Thäter, ist das, worauf das Urtheil weiset. Vergeltung ist das Symbol, worin das Missfallen sich ausdrückt.[3]) Wir wiederholen diese Begründung der Billigkeit, um anschaulich

---

1) Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral, §. 57. VIII. S. 270.

2) Es wird nicht nöthig sein, dabei in die von Herbart und Hartenstein verschieden beantwortete Frage einzugehen, ob die Willen, wie Hartenstein will, oder die Zustände vor der That und nach der That, wie Herbart annimmt, die Glieder des Verhältnisses sind Vgl. Hartenstein die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften S. 216 und Herbart praktische Philosophie VIII. S. 54 ff. Für die Kritik des Gedankens trägt dieser Unterschied wenig aus.

3) Praktische Philosophie. VIII. S. 57.

zu machen, dass es sich darin, selbst wenn man die That als Störerin zugiebt, nicht um eine Analogie des Harmonischen, sondern um die mathematische Anschauung der positiven und negativen Grössen handelt. Die That missfällt in diesem Zusammenhang nicht, weil sie gegen andere praktische Ideen verstösst, sondern lediglich weil sie einen Zustand aufhebt, dessen ideelle Wiederherstellung nun Aufgabe wird. Wo die Identität und nicht die That mit ihrem Zweck als das Erste aufgefasst, wo alles wirkliche Geschehen nur in die Selbsterhaltung eines mit sich identisch bleibenden Quale gesetzt wird, wie beides in Herbarts Metaphysik geschieht: da mag jede eingreifende That, sei sie Wohlthat oder Wehethat, als Störerin erscheinen und missfallen. Aber die harmonische Betrachtung ist dabei zu Ende, zumal der erste Zustand, gegen welchen sich die That als Störerin zeigt, jene vorausgesetzte ursprüngliche Identität, keineswegs als ein in sich selbst Harmonisches braucht gedacht zu werden. Wo eine Wohlthat erwiesen wird, hat meistens das Entgegengesetzte Statt, indem sie aus der Disharmonie eine Harmonie herzustellen trachtet. Wäre das reine Princip der Identität der Massstab für das Missfallen an der störenden That, so wäre die *vis inertiae* das Princip der Moral. Es ist vergeblich, das identische Beharren, das als solches zum Einerlei wird, zum Grunde einer ästhetischen Betrachtung zu machen; und es ist ebenso vergeblich, Lohn und Strafe unter dem allgemeinen, den Unterschied auslöschenden Namen der Vergeltung in den gemeinsamen Grund einer ästhetisch dem Zuschauer missfallenden Störung zurückzuführen. Das Missfallen an der Uebelthat stammt aus sittlichen Zwecken, welche an und für sich zur That treiben, und die ihnen feindliche That als Störerin erscheinen lassen. Der Wohlthat wird der Charakter der missfallenden Störerin nur aufgezwungen. Sie ist, wie z. B. im Wohl-

wollen, keine Dissonanz, welche aufzulösen wäre. Die Wohlthat, gemessen an dem gemeinsamen Zweck, gefällt an und für sich, inwiefern sie den Einklang des gemeinsamen Wesens erhöht oder verstärkt. Es wäre ein eigener Widerspruch, wenn die That, welche nach der Idee des Wohlwollens gefiele, weil sie die harmonisch gestimmten Willen ausdrückte, nackt als That aufgefasst, missfiele, weil sie dem Streben zum Beharren, dem Einerlei widerspräche. Wenn nach der Analogie der entgegengesetzten Grössen, um aus Plus und Minus Null hervorzubringen und in der Vergeltung gleichsam das Geschehene ungeschehen zu machen, das rückgängige Quantum von Wohl und Wehe die Idee der Billigkeit ausmachte: so wäre es freilich folgerecht, dass in dem Lohnsystem, das von dieser Billigkeit durchweg bestimmt ist, eine Richtung auf Gleichheit hervortritt.

Herbarts fünf praktische Ideen forderten nach dem Grundgedanken, aus welchem sie herstammen, dass die Beurtheilung sie unter das ästhetische Mass harmonischer Verhältnisse stelle. Aber dies Mass zeugt wider sie oder wenigstens wider drei derselben. Es wurde ersichtlich, dass der Vollkommenheit nur ein falsches, und dem Recht und der Billigkeit gar kein ästhetisches Princip zum Grunde gelegt sei. Dagegen bietet die innere Freiheit, welche den Willen mit der Einsicht, und das Wohlwollen, welches den eignen Willen mit dem fremden zum Einklang stimmt, dem zusammenfassenden Betrachter einen harmonischen Anblick dar.

Herbart legt, ähnlich wie Kant, auf die Form ein Gewicht und zwar auf den Willen, der durch die Form des Zusammenstimmens getrieben ist. Durch diesen Grundgedanken hält er die Vermischung mit materiellen Motiven ab, und die Güter empfangen erst dadurch sittlichen Werth, dass der Wille die Ideen darin ausprägt.

Es fragt sich dabei, wie weit es nun Herbart gelingt, aus der Form den Inhalt zu bestimmen.

In der innern Freiheit, in welcher der Wille der Einsicht entspricht, ist zunächst nur der mit sich selbst einige Mann gezeichnet worden. Insofern liegt kein Inhalt darin; aber die Einsicht ist Einsicht in die andern Ideen und von ihnen her könnte der Inhalt geboten werden. Indessen ist die Idee der Vollkommenheit, welche nur die Grössenverhältnisse der Energien betrachtet, selbst von allem Inhalt entblösst und mit jedem Inhalt der Strebungen vereinbar. Das Wohlwollen verknüpft zwar den fremden Willen mit dem eigenen, aber dass er tadellos erfunden werde, soll erst aus den übrigen Ideen stammen, so dass zwar die Einsicht durch das Wohlwollen einen Gegentand gewinnt, aber noch keinen ethisch begrenzten. Die Idee des Rechts giebt nur die negative Norm, dass kein Streit entstehen solle, lässt aber sonst jede Uebereinkunft offen. Aus der Billigkeit, welche im Rückgang von Wohl oder Wehe ihr Wesen hat, stammt auch kein anderer Inhalt der Einsicht, als ein solcher, welcher sich aus der fremden Absicht herschreibt, so dass ein den Inhalt aus sich selbst richtendes Maas darin fehlt.

Sämmtliche Ideen sind durch die isolirte Betrachtung herausgehobener einzelner Verhältnisse gewonnen. Sie werden zwar in der innern Freiheit zur Einheit zusammengefasst, aber sie beschränken sich mehr in dieser Zusammenfassung, als dass sie darin einander ergänzten und erfüllten.

In den ästhetischen Urtheilen sind nach Herbart willenlose Werthbestimmungen ausgedrückt, welche, selbst über den Willen erhaben, dennoch den Willen in nothwendigem Beifall oder Missfallen bewegen. Von dem Willen, der auf solche Weise bestimmt wird, geht alles Ethische aus. Wo ein Unterschied des guten und bösen

Willens gemacht wird; da ist der Wille selbst das Object der Beurtheilung, und dies Object darf nicht mit den Objecten des Willens verwechselt werden und die Sittenlehre ist daher keine Güterlehre.[1]) Bei den Pflichten liegt der Grund der Verpflichtung in den einzelnen praktischen Ideen oder in ihrer Gesammtheit.[2])

Wo ein formales Princip des Willens, wie die harmonische Zusammenfassung, an der Spitze steht, da ist es consequent, die Güterlehre zurückzudrängen.

In Herbarts Schule besteht man auf Kants Ausspruch: es gebe überall nichts in der Welt was ohne Einschränkung für gut könne gehalten werden, als allein ein guter Wille. Aber während Kant den guten Willen einfach als denjenigen erklären mag, welcher das Allgemeine zum Gegenstand und zum Beweggrunde hat, muss sich Herbarts Erklärung verwickeln, wenn anders ihm der gute Wille derjenige ist, welcher von den fünf praktischen Ideen gezogen wird. Denn diese erliegen den bezeichneten Schwierigkeiten. Ohne Frage bleibt die Gesinnung des Willens die tiefste Bedingung des Guten; aber ohne die richtige Einsicht und die von Gesinnung und Einsicht getragene Darstellung und Ausführung ist das Gute voll und ganz doch nicht da.

Einsicht und Darstellung führen auf den Stoff des Handelns und es fragt sich, wie sich Herbarts formales Princip zum Stoff stelle.

Herbart hat die Schwächen der idealistischen Sittenlehre, z. B. in Fichte, mit scharfem Blick erkannt, und hat sorgsam den Stoff vorbereitet und die realen Elemente ins Auge gefasst, um die praktischen Ideen

1) Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral. §. 47. VIII. S. 255.

2) Analytische Beleuchtung. §. 122. §. 141. f. VIII. S. 336 f. S. 347 ff.

darin auszuprägen. Aber der Stoff kömmt äusserlich herbei und die Form wird ebenso äusserlich darauf gedrückt. Herbart macht den Stoff zwar fügsam, aber gegen eine Form, welche ausser ihm und nur in dem Zuschauer entspringt. Bei Herbart hängen daher die praktischen Ideen nur durch lose Fäden mit den wirklichen Dingen zusammen. Das Recht ist lediglich in der Uebereinkunft gegründet, und nur, damit die Reizung zum Streit möglichst fehle, nimmt es auf die nothwendige und bleibende Natur der Menschen und der Dinge Rücksicht. Das Wohlwollen, das innerlich den eigenen Willen zum fremden stimmt, springt durch die vorausgesetzten Wünsche des Andern in die Sorge für die grösstmögliche Summe des Wohlseins um. Aber woher stammen diese Wünsche? stammen sie anderswoher als aus der Selbsterhaltung? Es bleibt dies ununtersucht und es tritt das Materielle unkritisch ein.

Es ist die Folge davon, dass nicht eine Gliederung, sondern nur eine äussere Subsumtion des Stoffes, welche nicht selten zweifelhaft bleibt, kann ins Werk gesetzt werden. Diese Einseitigkeit tritt z. B. hervor, wenn Wahrhaftigkeit und Treue, von denen doch, um die Betrachtung des Harmonischen nicht zu verlassen, jene durch die Einstimmung mit sich und diese durch die Einstimmung mit sich und Andern eine innere und eigene Schönheit besitzt, auf die Idee des Rechts, welche nur den Streit verhütet, und die Idee der Billigkeit, welche an unvergoltenen Thaten Missfallen hat, zurückgeführt werden sollen,[1]) oder wenn die Familienpflichten, welche doch offenbar ursprünglicher sind, als die Aufgabe, den Streit zu vermeiden, sich von der Idee des Rechts herschrei-

1) Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral §. 167. VIII. S. 362.

ben sollen,[1]) oder wenn die Kirche, welche zumeist an der innern Freiheit des Menschen arbeitet, unter das Cultursystem und dadurch unter die sich nur im Grössenverhältniss der Kräfte bewegende Idee der Vollkommenheit soll untergebracht werden. Wie unsicher die Beziehungen sind und wie daher die Subsumtion schwankt, das nimmt man z. B. da wahr, wo Herbart in der beseelten Gesellschaft die Stellen aufsucht, welchen die verschiedenen Berufsarten angehören sollen.[2])

Bei diesem äusserlichen Verhältniss von Form und Stoff fehlt nothwendig die Vollendung einer genetischen Erkenntniss.

Für alle Ethik ist die Auffassung der Lust von der grössten Bedeutung; denn in ihr pflegt der Scheideweg der Richtungen zu liegen. Je nachdem die Lust so oder anders begriffen und ihr Verhältniss zum Willen bestimmt wird, folgt die Ethik entweder einem idealen Zuge oder wird ins Materiale hinabgetrieben. Wer das Sittliche in seiner Entstehung aufsucht, kann an diesem kritischen Punkte nicht vorbeigehen. Indessen widmet Herbart in der praktischen Philosophie der Lust keine Untersuchung. Stillschweigend greift er sie in seinem Princip mit. Denn in dem nothwendigen Beifall, der die Harmonie in den praktischen Ideen bekundet, ist Lust gegeben. Aber wie sich diese Lust an dem Einklang in den Verhältnissen des Willens zu der Lust des übrigen sinnlichen und intellectuellen Begehrens, also zu der mächtigsten Triebfeder der Seele, verhalte, wie namentlich zu der auf Umwegen durch das Wohlwollen hereingebrachten Lust am Wohlsein, ist nirgends erörtert worden.

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 148.
2) Praktische Philosophie, VIII. S. 159.

Man empfindet an dieser wie an vielen Stellen statt eines vermeinten Gewinnes einen entschiedenen Verlust. Die Ethik soll nämlich nach Herbart unabhängig von der Metaphysik und unabhängig von der Psychologie ihre Principien in eigener Klarheit besitzen, damit sie nicht erst auf die Vollendung so schwieriger Wissenschaften, wie Metaphysik and Psychologie sind, zu warten habe. Indessen wird die Ethik es nie verläugnen dürfen, dass sie nur in Uebereinstimmung und Wechselwirkung mit beiden Wissenschaft ist. Noch nie sind zerschnittene Principien, welche eine genetische Erkenntniss unmöglich machen, der Wissenschaft überhaupt und den einzelnen Disciplinen heilsam gewesen. Die Ethik, welche der Metaphysik enträth, büsst an Tiefe im Idealen und die Ethik, welche sich der anthropologischen Begründung enthält, an Anwendbarkeit und Befestigung im Realen ein. Die Alten haben in Plato und Aristoteles Metaphysik, Psychologie und Ethik nicht wie Fremdes vermischt, aber in weiser Einheit zu halten gesucht.

Mit dieser isolirten Stellung der praktischen Philosophie hängt der Mangel der ganzen Anlage zusammen. Es liegt nämlich das Schöne mit seinen harmonischen Verhältnissen in der Erscheinung, welche immer Wirkung ist, also Folge eines Grundes. Wird nun der nothwendige Beifall des Zuschauers an harmonischen Verhältnissen, welcher doch erst mit der Erscheinung hervortreten kann, zum Grunde des Guten gemacht: so zeigt sich darin eine Umkehrung des Ursprungs.

Wo in der Kunst Schönes sich darstellt, da entspringt die Form aus dem Inhalt. Wo auf dem Gebiete des Lebendigen das Schöne, wie die Vollendung des Organischen, auf den Schauplatz tritt: da ist die Form und die Bewegung aus dem innern Zweck hervorgegangen und ihm gemäss. In Herbarts ästhetischer Ansicht des

Sittlichen ist diese allgemeine Analogie des Schönen verlassen und umgekehrt versucht, aus der Form der Harmonie das sittliche Wesen zu gewinnen. Es ist dies dieselbe Umkehr des Ursprungs, dasselbe Hysteronproteron.

Wenn wir, um aus einem Gebiet, das dem ethischen vorangeht, ein Beispiel zu wählen, die Uebereinstimmung gewahren, in welcher die geschickte Hand mit dem vorschauenden Auge steht: so gefällt uns die Erscheinung, aber die erscheinende Harmonie ist nicht, als wäre sie der Endzweck, der letzte Grund des Schönen, sondern die Harmonie ist der Ausdruck eines tiefern Grundes, des innern Zweckes, welcher die entgegengesetzten Thätigkeiten des Auges und der Hand zur Einheit verknüpft. Der Ausdruck ist zwar dem zusammenfassenden Blick des Zuschauers das Erste, aber nicht das Erste in der Natur der Sache; er ist, um eine Unterscheidung des Aristoteles anzuwenden, ein Erstes in Bezug auf uns, aber nicht, was doch die philosophische Theorie sucht, das Erste für die Natur.

Es bringt das Gute, der letzte die Thätigkeiten unseres Wesens zur Einheit begreifende Zweck, aus sich selbst zusammenstimmende Verhältnisse hervor und giebt sich dadurch in der Vollendung seiner Erscheinung das Gepräge des Schönen, aber die Zusammenstimmung prägt nicht umgekehrt als eine blosse Form den Begriff des Guten aus.

Wo die gute Handlung im vollen Sinne gut ist, unterscheiden wir in ihr wesentlich drei Elemente, Gesinnung, Einsicht, Darstellung und sehen in ihr dieselben Elemente zusammenstimmen. Wenn die freie Persönlichkeit die von Gesinnung durchdrungene Einsicht ausführt und der Ausführung den entsprechenden Ausdruck ihres Wesens giebt, so wird die gute Handlung im vollen Sinne gut und das Gute wird dann zum Schönen. Aber

die sittliche Schönheit hat darin ihre eigene Grösse, dass jene Elemente in sich einstimmig sind und selbst, harmonisch mit einander verschmolzen, die Harmonie steigern. Die Gesinnung, welche das Eigenleben über sich hinaus führt und mit dem Allgemeinen, ja mit dem Göttlichen harmonisch stimmt, ist Einklang für sich; und die richtige Einsicht, ohne welche es kein Gutes giebt, ist Einklang des Begriffs; und die Darstellung, welche die Erscheinung mit der Anschauung verknüpft, ist Einklang mit dieser Richtung des menschlichen Wesens. Indem sich die Harmonie der Gesinnung (der gute Wille, den wir nicht selten im engern Sinne als das Gute auffassen) und die Harmonie des Begriffs (das Wahre) und die Harmonie der Erscheinung mit der Anschauung (das Schöne im nächsten Sinne der Sprache) einander zu Einer Erscheinung vollenden, in welcher nun der Zuschauer alle Seiten seines geistigen Wesens, sein Wollen und sein Denken und sein Anschauen, harmonisch angesprochen fühlt: vollendet sich das Gute dergestalt, dass es im vollen Sinne schön ist. Es ist daher die grosse ethische Aufgabe der bildenden Kunst, die Handelnden in solchen gedrungenen Augenblicken darzustellen, in welchen sich, oft mitten im Kampf, diese Tiefe und Fülle des Harmonischen dem ahnenden Beschauer aufschliesst.

Gegen diese nach innen vertiefte, nach aussen erscheinende Uebereinstimmung aller Elemente, welche das sittlich Schöne bilden, sind die Typen des Harmonischen in Herbarts fünf praktischen Ideen, von welchen die beiden letzten nicht einmal das Harmonische offenbaren, arm.

Herbart hat das Harmonische von aussen nach innen getragen, so dass das Gute aus dem Schönen entspringen soll. Er hat das Schöne, welches in dem sich vollendenden Sittlichen zuletzt erscheint, als das Wesen selbst, er hat das *consecutivum* als das *constitutivum*

aufgefasst. So ist Herbarts praktische Philosophie ein einseitiger, wenn auch scharfsinniger, Versuch, an Einem eigenthümlichen Merkmal, dem Harmonischen in den Verhältnissen des Willens, das ganze und volle Wesen des Sittlichen herbeizuziehen.

Die tiefere Auffassung des Guten, wie des Schönen, setzt einen innern Zweck voraus, dessen Vorstellung wir im platonischen Sinne die Idee nennen. Herbart kennt eine solche Bestimmung in der Metaphysik nicht, welche er gleichzeitig mit der praktischen Philosophie entwarf (Hauptpunkte 1808), und darum muss er für das Gute und Schöne einen andern Grund suchen, als das Wahre der Idee. Um das Sittliche an und für sich herauszuheben, damit es in eigener Klarheit und auf eigenem Grunde dastehe, ergreift er das Harmonische als die allgemeine Bestimmung des Aesthetischen und das Harmonische in den Willensverhältnissen als die specifische Differenz des Ethischen. Da der absolute Beifall des Zusehauers darin zum Massstab wird, so ist, nach einer andern Seite als bei Kant, eigentlich ein Kriterium der Erkenntniss zum erzeugenden Princip der Sache gemacht.

Es giebt sich an dieser Stelle ein Missverhältniss kund. Herbart will, dass sich auf den innern Zweck, welchen er indessen nur aufnimmt und nicht erörtert, der Glaube an das Göttliche gründe. Aber in der Ethik, wo es sich darum handeln würde, diesen innern Zweck, diesen göttlichen Willen im Menschlichen, zu erkennen, wird eine ästhetische Norm an die Stelle des genetischen Princips gesetzt.

Herbart hat die teleologische Ethik verworfen, [1]) aber er versteht darunter nicht eine Ethik, welche sich,

---

1) Analytische Beleuchtung. §. 200. 206 VIII. S. 385 ff S. 394 f.

wie die aristotelische, auf das erkennbare innere Wesen des Menschen gründet, sondern die Ethik nach der Voraussetzung eines entdeckten Weltplans, wie Fichte ihr z. B. in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters diese Richtung giebt, eine Ethik, welche allerdings den gewissen Allen verständlichen Grund verlässt.

Auf innern Zwecken beruht, wie Herbart anerkennt, aber für die Metaphysik bei Seite schiebt, das Organische. Auf innern Zwecken, welche das Wesen des Menschen bilden, beruht ebenso, was Herbarts praktische Philosophie verkennt, das Ethische. Das Organische ist der allgemeine Boden, das Ethische die höhere Stufe; denn die innern Zwecke, welche das Organische der Natur blind durchwalten, werden im Ethischen gewusst und gewollt und das Gebundene der Natur wird dadurch im Menschen frei. Im Gegensatz gegen die transcendente Teleologie eines göttlichen Weltplans kann man eine solche Auffassung des Ethischen, wenn man einen charakteristischen Terminus sucht, eine Ethik der immanenten Teleologie nennen. Sie hat in den dem menschlichen Wesen innewohnenden Zwecken ein Princip, welches dem Menschen in eigener Selbstbesinnung aus ihm selbst klar werden kann und doch den Menschen über ihn selbst zu dem göttlichen Ursprung des sein Wesen durchdringenden Gedankens hinführt. In ihrem Princip liegt ihre Fähigkeit sich zu erhöhen und zu berichtigen, je nachdem das menschliche Wesen tiefer und tiefer erkannt wird.

Eine solche Ethik ist die Ethik der Alten. Plato beginnt sie, wie z. B. aus dem engen Zusammenhang erhellt, in welchem Plato im Staat seine Tugendlehre mit der Psychologie hält. Aristoteles vollendet sie, indem er auf das menschliche Wesen als solches, wie es sich vom Thier unterscheidet, den Inhalt der sittlichen Eudaimonie gründet, indem er also was den Menschen

zum Menschen macht, das Denken und die Unterordnung des an sich blinden Begehrens unter das Denken und die Erhebung der Lust zu den höchsten Zwecken, als Grundlage fasst und die menschlichen Thätigkeiten in dieser Richtung darstellt.

Herbart dringt in Aristoteles Ethik nicht ein. Was er über sie im Vorbeigehen sagt, [1]) ist eine Reihe von Missverständnissen, wie z. B. wenn er die Bestimmungen der Rhetorik und Ethik vermengt, wenn er, den innern Zusammenhang zwischen zweckmässiger Thätigkeit und Lust, zwischen Tugend und Glückseligkeit verkennend, den Aristoteles die Glückseligkeit aus allen möglichen Vergnügungen nach dem Grade ihrer Haltbarkeit und wahrscheinlichen Erreichbarkeit zusammen suchen lässt, u. s. w.; Missverständnisse bleiben da nicht aus, wo Begriffe aus dem eigenen Zusammenhang gerissen und an dem fremden eines vorgefassten Systems gemessen werden. Und doch enthält Aristoteles Ethik, wenigstens in einem Keime, welcher der Entwicklung fähig ist, auch das Richtige aus der neuern Ethik, wenn gleich diese ihre Principien in grösserer, weil einseitiger, Schärfe hervorgetrieben hat. Es liegt das von Kant durchgeführte Allgemeine in der von Aristoteles bezeichneten Herrschaft des Denkens; denn das Denken ist nur, in wiefern es des Allgemeinen theilhaft ist, Denken; es liegt Schleiermachers Individuelles beim Aristoteles an vielen Orten, an welchen Schleiermacher es nicht sehen wollte; es liegt die vermisste Gesinnung beim Aristoteles in der zur Ausübung der Tugend hinzugeforderten Lust an der Tugend; denn in der individuellen Lust ist das Kennzeichen gegeben, dass die Person, wie wir es in dem

1) Analytische Beleuchtung §. 4 ff. VIII. S. 226 ff. Vgl. G. Hartenstein die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften 1844. S. 49 ff.



Begriff der sich hingebenden Gesinnung anschauen, mit ihrem Denken und Wollen gleichsam ohne Rest in die Thätigkeit des Guten aufgehe; es liegt in ihm die richtige Auffassung der Lust, die zarteste und schwierigste aller ethischen Erkenntnisse; es liegt auch im Aristoteles Herbarts Harmonisches, wenn gleich dieses mehr noch als bei Aristoteles und tiefer als bei Herbart in dem künstlerischen Plato, der das Schöne im Sittlichen aus der Tiefe der Wahrheit und des Ebenmasses hervorbrachte und nicht blos äusserlich aus dem zusammenfassenden Zuschauer entnahm.

Wir erkennen das Harmonische, das Herbart in der neuern Ethik betont hat, gern an, aber wir führen es mit den Alten auf einen tiefern Ursprung zurück als auf psychischen Mechanismus und gewinnen es aus solcher Quelle in grösserm Reichthum.

Gegen die neuern seit Christian Thomasius eingeschlagenen Richtungen, welche Moral und Naturrecht trennen, ist es ein wesentlicher Fortschritt, dass Herbart aus denselben praktischen Ideen, welche den Einzelnen bestimmen, die beseelte Gesellschaft entwirft. Aber eigentlich ist dieser Fortschritt nur eine Rückkehr zu der die Ethik und Politik einigenden Anschauung der Alten; und bei einem Vergleich fällt der Vorzug auf die Seite der Alten. Namentlich fasst Aristoteles, wenn auch ohne die Sache mit diesem Namen zu nennen, den Staat als einen Organismus auf. Herbart kann indessen mit dem Princip der ästhetischen Zusammenfassung bis zu diesem Begriff nicht gelangen. Sollte sich Herbarts beseelte Gesellschaft zu einem sittlichen Organismus gliedern, so müsste der innere Zweck des menschlichen Wesens, welcher sich Organe bildet, an die Spitze gestellt werden. Zwar führt Hartenstein Herbarts beseelte Gesellschaft zum Begriff des Organismus hinüber; aber diese Fortbildung stammt nicht aus Herbart und ihr Urheber

benutzt dazu statt herbartischer Principien kantische Begriffe [1]). Nur aus einem gemeinsamen Zweck gehn Glieder in der Wechselwirkung hervor, indem der Eine Zweck sich durch untergeordnete Zwecke verwirklicht; aber als solche Glieder für einen gemeinsamen Zweck sind Herbarts Lohnsystem, Rechtssystem, Verwaltungssystem, Cultursystem nicht entworfen und kommen als solche nirgends in der Welt vor.

Herbart sieht die praktischen Ideen als „Musterbilder", als „Idealzeichnungen" [2]) an, als Zeichnungen harmonischer Verhältnisse, welche in eigener Klarheit den Willen ziehen und bewegen. Diese Ansicht hat psychologische Wahrheit. Wenn wir die Hand in einer Richtung üben, so stellen wir uns das Ziel vor, wohin wir wollen, ohne die Muskeln zu kennen, welche die Bewegung leisten. So strecken wir uns überhaupt nach dem Bilde, das uns vorschwebt. Die Lehre von den Tugenden muss desswegen ohne Frage ausser der Begründung, welche sie versucht, diesen Werth von idealen Bildern haben, welche uns wie allgemeine Verzeichnungen und Umrisse des Handelns vorleuchten. Dieser Gedanke Herbarts trifft eine wesentliche, lange übersehene Seite der praktischen Philosophie. Aber diese Idealzeichnungen sind bei den Alten z. B. beim Aristoteles mannigfaltiger als bei Herbart. In jeder Tugend, welche uns Aristoteles wie eine ethische Physiognomie entwirft, tritt uns eine solche Zeichnung vor das Auge des Geistes. Weil sie concreter sind, als Herbarts letzte und darum abstracte praktische Ideen, sind sie lebendiger. Die Form der Harmonie dehnt sich weiter aus, als Herbart sie darstellt; sie geht so weit, als überhaupt die organische Schönheit im Ethischen reicht.

---

1) Hartenstein, die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. 1844. S. 290.

2) Analytische Beleuchtung. §. 154. 155. VIII. S. 354 ff.

Man vergleiche z. B. wie viel realer Aristoteles die kämpfende ἐγκράτεια, die ausgeglichene σωφροσύνη und die feste ἀνδρεία[1]) behandelt, als Herbart die innere Freiheit; man vergleiche, wie viel richtiger Aristoteles in der Behandlung der aus dem innern Mass erzeugten Mitte für die Grössenverhältnisse die Harmonie findet, als Herbart in seiner unkünstlerischen Idee der Vollkommenheit; man vergleiche, wie viel näher Aristoteles dem Harmonischen, wenn man nun einmal dies sucht, den Begriff des Rechts und der Billigkeit brachte, da er ihr Wesen im Proportionalen fand. Und wenn man die Idee des Wohlwollens so rein und allgemein nicht findet, wie sie Herbart hat, und welche er, wie alle Neuern Verwandtes, dem Christenthum verdankt: so wurzelt doch schon im Aristoteles derselbe Begriff des Wohlwollens, welchen Herbart entwirft, wenn auch in einem beschränktern Kreise.[2])

So wird die Ethik der Alten, so wird Aristoteles Ethik im Stande sein, das Treffende, das Herbart hat, in sich aufzunehmen; aber nie wird eine solche formale Betrachtung des Sittlichen, wie Herbarts ästhetische ist, den Anspruch haben, den realen Aristoteles, den philosophischen Ethiker der Jahrhunderte, überflüssig zu machen.

Aristoteles' Ethik hat Fehler und Lücken; aber keine

---

1) Die Verwandtschaft dieser Tugenden mit Herbarts innerer Freiheit ergiebt sich z. B. aus Aristoteles eth. Nicom. I. 13. p. 1102 b 26. *πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς. ἔτι δ' ἴσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου· πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ.*

2) Eth. Nicom. VIII. 2. p. 1155 b 31. *τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τἀγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα· τοὺς δὲ βουλομένους οὕτω τἀγαθὰ εὔνους λέγουσιν, ἐὰν* (lies *κἂν*) *μὴ ταὐτὸ καὶ παρ' ἐκείνου γίγνηται.*

Ethik der Neuern hat geringere Fehler und geringere Lücken; die meisten haben grössere. Aristoteles hat sie mitten in der Vielseitigkeit; die Neuern haben sie durch Einseitigkeit, welche ihre Stärke und ihre Schwäche ist.

Aristoteles Ethik, das erste System der Sittenlehre, die Ethik des Alterthums, kann nicht die letzte, die philosophische Ethik der christlichen Welt sein. Aber bis jetzt hält Aristoteles gegen die Spätern Stand, und zwar durch die richtige Grundlage des Princips, durch die reine Behandlung der Lust, durch den offnen Blick für die ethische Erscheinung und durch den Reichthum der Ausführung.

Für das Studium der philosophischen Ethik steht es noch gegenwärtig nicht anders, als zu der Zeit, da die erneuerten Statuten der Universität Greifswald die Erklärung der nikomachischen Ethik ausdrücklich vorschrieben, *cum eo opere in tota hac philosophiae parte vix aliquid praestantius aut absolutius habeatur.* Dies Urtheil vom Jahr 1545 gilt noch heute.

VI. Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik.

I. Ueber eine Differenz im ethischen Princip.

Die Frage nach dem ethischen Princip, nach dem Grundgedanken, welcher das menschliche Wollen und Handeln bestimmen solle, ist fast so alt als die Philosophie überhaupt und immer wieder jung, da sie den eigensten Werth des Menschen angeht und die Selbstbesinnung eines jeden anregt.

In der neuern deutschen Philosophie ist die Frage nach den Principien der Wissenschaften und insbesondere nach dem Principe der praktischen Philosophie am schärfsten und bedeutendsten in Kant hervorgetreten. Kant stellt die ganze Untersuchung seiner Kritik der reinen, der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft auf die Principien der Erkenntniss und concentrirt darin die Kraft seines Geistes. Die folgenden Philosophen haben zum Theil diese analytische Behandlung der Principien gegen synthetische Constructionen zurückgestellt; sie haben es fast sämmtlich verschmäht, die Principien so umsichtig zu betrachten und so sauber

herauszuarbeiten und die Grundlage so zu sichern, wie Kant es that, der darin und überhaupt in der Stellung des Problems ein dauerndes Vorbild ist. Daher wird man, wo es sich um die Principien, die eigentliche Aufgabe der Philosophie, handelt, nie vor Kant vorbeigehen dürfen. Mag man in der Lösung des Problems von Kant abweichen müssen, man wird immer von Kant lernen, wie man es zunächst aufzufassen und anzufassen. In diesem Sinne wird jedes ethische Princip, ehe es das Vertrauen der Wissenschaft gewinnen kann, sich mit Kant aus einander setzen müssen, und in demselben Sinne wird es Interesse haben, eine Differenz zwischen Aristoteles und Kant zur Sprache zu bringen.

Wir nehmen zunächst unsern Standpunkt in Kant.

Seine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" 1785 stellte der Moral der Zeit, welche ihren Eudaemonismus principlos aus allerhand Elementen zusammengelesen hatte, einen neuen Begriff in einleuchtender Einfachheit und durchschlagender Energie entgegen, den lautern Willen, der nur um des Gesetzes willen will. Er untersucht die Idee und die Principien eines möglichen reinen Willens und beginnt seine Schrift mit den bezeichnenden Worten: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Kant führt dies aus. Der gute Wille ist nur der Wille, welcher das durch seine Allgemeinheit unbedingte Gesetz zum Inhalt und dasselbe unbedingte Gesetz zur Triebfeder hat. „Der Wille," sagt Kant (VIII. S. 67 nach Rosenkranz' Ausg.), „ist schlechterdings gut, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Princip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen

kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch. Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseins der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das Formale der Natur überhaupt ist, Analogie hat, so kann der kategorische Imperativ auch so ausgedrückt werden: handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können." „So ist," sagt Kant, „die Formel eines schlechterdings guten Willens beschaffen." Da die Maxime der subjective Grundsatz ist, der Grundsatz, den ich mir bilde, das subjective Princip des Wollens, so schliesst sie den Beweggrund ein. Der gute Wille, dessen Gegenstand das Allgemeine und dessen Motiv das Allgemeine ist, wird dergestalt vom Allgemeinen geleitet und getrieben, dass er alles Selbstische abgethan hat, und statt aus pathologischen Affecten (Lust oder Unlust) aus der Vernunft heraus thätig ist. In dieser Läuterung wird die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unächten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet (S. 53). So muss der Wille seine Triebfedern reinigen und unabhängig von den Neigungen selbst den Neigungen widersprechen und widerstreben können. Wenn der Bestimmungsgrund des Handelns kein anderer sein darf, als die Vorstellung des Gesetzes, so erhellt daraus in Kants Sinne die Erhabenheit der Pflicht, welche die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz ist (VIII. S. 20). Wo etwas anderes als die Vorstellung des Gesetzes, des vernünftig sittlichen, die Triebfeder des Handelns ist, z. B. die verhoffte Wirkung, die Neigung, da wird die Ethik empirisch, da verliert sie die Hoheit ihres Ursprungs, die Nothwendigkeit der Vernunft, welche in sich selbst gegründet aus keiner

Erfahrung stammt (vgl. VIII. S. 64. 66). Das Wesen der Vernunft ist Allgemeinheit und durch diese Allgemeinheit giebt sie sich selbst das Gesetz. Daher zeigt sich in dem allgemeinen Gesetze, welches den Gegenstand, wie die Triebfeder des Willens bestimmt, die Autonomie des vernünftigen Willens (vgl. VIII. S. 71 ff.).

In diesem Sinne ist das Princip des reinen Willens aller Empirie entgegengesetzt; und Kant, besorgt, dem grossen Begriff des reinen Willens Abbruch zu thun, thut gegen allen empirischen Ursprung des Sittengesetzes die kräftigste Einsage. „Alles," sagt er (VIII. S. 53), „was empirisch ist, ist als Zuthat zum Princip der Sittlichkeit, nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachtheilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Werth eines schlechterdings guten Willens eben darin besteht, dass das Princip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei. Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart in Aufsuchung des Princips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen."

Wenn nun in diesem Sinne Kants das Allgemeine von allem Inhalt der Erfahrung geschieden wird, so bleibt nichts als die Form des Allgemeinen, als das formal Allgemeine übrig. Kant besteht in der That darauf, dass dies formal Allgemeine und nichts weiter das Princip des Willens sei. Alle praktischen Principien, sagt er (Kritik der praktischen Vernunft VIII. S. 128), die ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesammt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben, weil es einem solchen Princip an objectiver Nothwendigkeit, die a priori erkannt werden muss, mangelt.

Bei der Absicht zu einem praktischen Gesetz zu gelangen, welches schlechterdings und ohne alle Triebfeder für sich gebiete und dessen Befolgung Pflicht sei, führt Kant an einem andern Orte aus (Metaphysik der Sitten S. 59), „Ist es von der äussersten Wichtigkeit, sich dieses zur Warnung dienen zu lassen, dass man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Princips aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll praktisch unbedingte Nothwendigkeit der Handlung sein; sie muss also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten, und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein. Was dagegen aus der besondern Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar, wo möglich, aus einer besondern Richtung, welche der menschlichen Natur eigen wäre und nicht nothwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müsste, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjectives Princip, nach welchem wir handeln zu dürfen Hang und Neigung haben, aber nicht ein objectives, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, so gar, dass es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweist, je weniger die subjectiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen seien, ohne doch deswegen die Nöthigung durchs Gesetz nur im Mindesten zu schwächen und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen.“ „Hier soll die Philosophie ihre Lauterkeit beweisen, als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiss welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesammt, sie mögen immer

besser sein als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft dictirt."

In diesen Worten verbietet Kant das ethische Princip aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur abzuleiten. Er greift höher; denn die besondere Eigenschaft der menschlichen Natur wird nur durch Erfahrung erkannt, von der sich das Princip vielmehr lossagen soll; er will ein Princip, das nur darum für den Menschen gelte, weil es für alle vernünftigen Wesen gilt. Soll sich das Allgemeine so hoch erheben, dass es nicht mehr das Allgemeine der menschlichen Natur ist, sondern ein Allgemeines über dieses hinaus, jedes vernünftige Wesen befassend: so ist klar, dass ein solches Allgemeines, in Wesen hineingreifend, welche wir nicht kennen, sich zum formal Allgemeinen aushöhlen muss.

Wie diese Form des Allgemeinen im Gesetz des Willens mit den Formen des Allgemeinen in der theoretischen Vernunft, mit den Formen der Anschauung (Raum und Zeit), mit den Formen des Verstandes (den Kategorien) im Zusammenhang Einer durchgehenden, mit sich selbst einstimmigen Auffassung stehe, mag hier auf sich beruhen. Wir bleiben bei dem ethischen Princip — und fragen, gegen wen richtet Kant das Verbot, das er dringend einschärft, die Realität des praktischen Princips aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen.

Für diese zunächst historische Frage thun wir einen Blick auf die übersichtliche Tafel der praktischen materialen Bestimmungsgründe im Princip der Sittlichkeit, welche er der Kritik der praktischen Vernunft eingefügt hat (VIII. S. 154). Die praktischen materialen Bestimmungsgründe im Princip der Sittlichkeit sind darnach entweder subjective oder objective; und beide sind entweder äussere oder innere. Die äussern subjektiven Be-

stimmungsgründe sind theils die Erziehung nach Montaigne, theils die bürgerliche Verfassung nach Mandeville. Die innern subjectiven Bestimmungsgründe sind theils das physische Gefühl nach Epicur, theils das moralische Gefühl nach Hutcheson. Der innere objective Bestimmungsgrund ist die Vollkommenheit (nach Wolf und den Stoikern) und der äussere objective ist der Wille Gottes (nach Crusius und andern theologischen Moralisten). Mit dieser Eintheilung meint Kant alle möglichen Bestimmungsgründe des Willens erschöpft zu haben.

Wo findet sich nun unter diesen Vertretern die besondere Eigenschaft der menschlichen Natur, welche Kant an jener Stelle nicht als Princip zulässt? Die menschliche Natur in ihrem ganzen eigenthümlichen Wesen ist unter den Principien nirgends verzeichnet. Das physiche Gefühl Epicurs und das moralische Gefühl Hutchesons sind einzelne Seiten des menschlichen Wesens, aber nicht seine ganze Eigenthümlichkeit. Einseitig, wie sie sind, werden sie sich auch nicht eignen, das ganze sittliche Wesen des Menschen an den Tag zu bringen, ja sie werden es vielleicht, wie Lust und Selbstliebe, verzerren. Man wird am ehesten berechtigt sein, „die besondere Eigenschaft der menschlichen Natur“, welche Kant in der angeführten Stelle aus dem Inhalt des Princips herausschafft, unter dem Gesichtspunkt des innern objectiven Bestimmungsgrundes, unter der Vollkommenheit nach Wolf und den Stoikern zu suchen. Denn in der That beschäftigten sich die Stoiker, welche, den Grundsatz, der Natur gemäss zu leben, an die Spitze stellten, für die Ethik mit einer psychologischen Basis. Indessen was Kant über die Vollkommenheit in der Tafel der materialen Bestimmungsgründe hinzusetzt, gestattet uns nicht die Meinung, dass er unter diesem Gesichtspunkt das eigenthümliche Wesen des

Menschen als Princip der Ethik wirklich erwogen habe. „Der Begriff der Vollkommenheit,“ sagt er (VIII. S. 155), „in praktischer Bedeutung ist die Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken. Diese Vollkommenheit als Beschaffenheit des Menschen, folglich innerliche, ist nichts anderes, als Talent, und was dieses stärkt oder ergänzt, Geschicklichkeit.“ Wenn Kant nichts anderes aus der Vollkommenheit herausliest, so hat er in der That nur den äussern Nutzen (die Tauglichkeit zu allerlei Zwecken, die Geschicklichkeit) nicht den innern Zweck, nicht die Vollendung der mit den eigenen innern Zwecken einstimmigen menschlichen Natur, welche ihr Mass in sich selbst, in der Idee ihres Wesens hat, vor Augen.

Wirft man ferner auf die von Kant angeführten historischen Repräsentanten der praktischen materialen Bestimmungsgründe einen Blick, so muss es auffallen, dass zwar Montaigne und Mandeville und Hutcheson genannt sind, Männer zweiter und dritter Ordnung in der Geschichte der Ethik, aber die Klassiker der Ethik Plato und Aristoteles mit keinem Worte. Es lässt sich auch sonst aus Kants Schriften schliessen, dass er beide nur aus abgeleiteten Notizen und nicht in ihrem ursprünglichen Wesen aus eigenem Studium kannte.[1] Es ist kaum zu denken, dass in einer Tafel der ethischen Principien, welche sich für vollständig hält, das Princip des Aristoteles, des Ethikers im eminenten Sinne, mangele; die Lücke ist gross.

Noch mehr. Kant richtet in der Metaphysik der Sitten seinen Scharfsinn gegen diejenigen, welche das ethische Princip aus der besondern Beschaffenheit der

---

1) vgl. J. Heidemann *Platonis de ideis doctrinam quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit. Berol.* 1863 S. 13.



menschlichen Natur ableiten wollen, — und übergeht dies Princip in der Tafel der materialen Bestimmungsgründe, oder wenigstens denjenigen, welcher diesen Grundgedanken am bedeutendsten vertritt, mit Stillschweigen.

So kann man von einer Differenz zwischen Kant und Aristoteles reden und auch nicht reden. Man muss davon reden, wenn man die Principien gegen einander hält und dem concret Allgemeinen, das Aristoteles in dem eigenthümlichen Wesen der menschlichen Natur suchte, das formal Allgemeine Kants, das Allgemeine, mächtig zwar durch die Form, aber leer an Inhalt, gegenübersieht; aber man kann nicht in dem Sinne von einer Differenz beider reden, als ob die Geister gleichsam persönlich auf einander geplatzt wären. Kant geht an Aristoteles still vorüber. Die letzten Gestalten der modernen Philosophie, der deutschen, französischen und englischen, bewegen seine Kritik; aber die Auffassungen des Alterthums, in schöpferischer Einfachheit gross, liegen ihm im Grabe der Vergangenheit und er lässt sie ruhen.

Um die Differenz des Princips anschaulich zu machen, wird es nöthig an das Princip der aristotelischen Ethik in einigen Zügen zu erinnern.

Wenn jede Kunst und jede Erkenntniss, sagt Aristoteles eth. Nicom. I., jede That und jeder Vorsatz nach einem Guten zu streben scheinen, so heisst dasjenige, wornach Alle streben, mit Recht das Gute überhaupt. Die Menge und die Gebildeten nennen dieses Leben Glückseligkeit (εὐδαιμονία), aber im Namen einig verstehen sie darunter Verschiedenes, die einen das geniessende Leben, die andern das erwerbende, das Leben der Reichen, die dritten das im Staate thätige, das Leben der Ehre, die vierten das betrachtende, das Leben der Erkenntniss. Sie alle fassen das

Gute einseitig; die Meisten machen darin das Gute von einem Fremden abhängig. Das vollendete Gute muss in sich selbst zulänglich sein, sowol für den einzelnen Menschen, als auch für die menschliche Gemeinschaft; denn der Mensch führt kein Einsiedlerleben, sondern ist ein für den Staat bestimmtes Wesen (ein *ζῶον πολιτικόν*). Was nun dies Zulängliche sei, das um sein selbst willen begehrt wird und keines andern weiter bedürftig ist, kann sich für den Menschen nur aus der Betrachtung des dem Menschen eigensten Wesens ergeben.

Zu dem Ende muss man, sagt Aristoteles, die eigenthümliche Verrichtung des Menschen, das dem Menschen und nur dem Menschen angehörende Werk betrachten (eth. Nicom. I. 6. 11, 5. *τὸ ἑαυτοῦ ἔργον*, ferner *τὸ ἴδιον, τὸ οἰκεῖον*). Denn wie einem Flötenspieler und einem Bildhauer und jedem Künstler und überhaupt allen, welche eine Verrichtung und Handlung zu eigen haben, in diesem Werke das Gute und Vollkommene zu liegen scheint: so muss es auch mit dem Menschen überhaupt sein, wenn er anders ein eigenes Werk hat. Hätte er es nicht, so wäre es ein Widerspruch, dass Handwerker und Künstler Werke hätten, aber der Mensch keins, sondern von Natur zwecklos wäre; es wäre unglaublich, dass Auge und Hand und Fuss und überhaupt jedes Glied augenscheinlich eine eigene Verrichtung hätten, aber der Mensch als Ganzes, der Mensch überhaupt ausser diesen einzelnen keine. Welche ist nun diese dem Menschen eigenthümliche Thätigkeit?

Für die Beantwortung dieser Frage geht Aristoteles, wenn auch nur mit kurzen Andeutungen, in die Psychologie zurück. Wenn das Eigenthümliche gesucht wird, so wird das gesucht, was den Menschen von den übrigen Geschöpfen unterscheidet. Daher wird zunächst das vegetative Leben abgesetzt; denn zu leben, sich zu ernähren und zu wachsen, ist dem Menschen selbst mit

den Pflanzen gemein. Auf der zweiten Stufe folgt das empfindende Leben; aber dieses theilt der Mensch mit den Thieren. Als das Eigenthümliche bleibt also nur ein gewisses thätiges Leben des der Vernunft theilhaftigen Vermögens. Dieses vernünftige Vermögen hat einen doppelten Theil, der eine folgt der Vernunft, der andere besitzt sie und ist das Denkende. Hierin liegt das eigenthümliche Werk des Menschen, und zwar nicht wenn das Vermögen ruht, sondern wenn es thätig ist. Wie wir nun die Verrichtung des Flötenspielers überhaupt in der Verrichtung des vollendeten Flötenspielers anschauen, so fällt das eigenthümliche Werk des Menschen überhaupt mit dem in der Vollendung gedachten zusammen. Wenn also die dem Menschen eigenthümliche Thätigkeit in der ihr eigenen Vortrefflichkeit (ἀρετή) ausgeführt wird, so entsteht das menschliche Gut als die Thätigkeit der Seele nach der Tugend hin.

Wie nun aus jener doppelten Function des Vernünftigen die ethischen und dianoetischen Tugenden (die *virtutes morales* und *intellectuales*) hervorgehen, die ethischen aus dem Theil, welcher der Vernunft nur folgt, aus der vernünftigen Vollendung der Thätigkeiten, welche sich auf dem Gebiet der Triebe bewegen, die dianoetischen aus dem sich vollendenden denkenden Theil selbst, inwiefern er die menschlichen Thätigkeiten des Betrachtens, des Handelns und des Bildens bestimmt; ferner wie im Menschen an den eigenthümlichen Thätigkeiten eine eigenthümliche Lust entspringt, eine Lust, welche insofern selbst ein Kennzeichen und ein Erforderniss der Tugend ist, weil ohne eine solche Lust an ihr der Handelnde noch einen Rückstand in seinem Innern birgt, der ihr widerstrebt und in sie nicht aufgeht: dies und Anderes soll hier auf sich beruhen, weil das Obige genügt, um einzusehen, dass Aristoteles in der Ableitung des Guten bewusst gethan, was Kant als eine Trübung des

Princips, als eine Gefährdung des reinen Willens verbietet.

Es fragt sich nun, auf welcher Seite das Recht sei, ob Kant, ob Aristoteles das Richtigere getroffen habe.

Zu der aus der Metaphysik der Sitten angeführten Stelle, in welcher Kant darum die besondere Eigenschaft der menschlichen Natur als Princip des Sittlichen verwirft und darum das Allgemeine für alle vernünftigen Wesen erstrebt, weil er das Gesetz in seiner unbedingten Nothwendigkeit als über Hang und Neigung und Natureinrichtung erhaben gründen will, fügen wir zunächst noch einen Lehrsatz aus der Kritik der praktischen Vernunft, um Kants Gedanken ganz zu haben, wenn er darauf geht, die materialen praktischen Principien sammt und sonders auszuschliessen und das Allgemeine so hoch zu fassen, dass es, alles Inhalts ledig, nur in der Form seine Macht hat. „Alle materialen praktischen Principien," sagt Kant im zweiten Lehrsatz (Kritik der praktischen Vernunft. VIII. S. 129), „sind, als solche, insgesammt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit." Kant beweist dies mit folgenden Worten: „Die Lust aus der Vorstellung der Existenz éiner Sache, sofern sie ein Bestimmungsgrund des Begehrens dieser Sache sein soll, gründet sich auf die Empfänglichkeit des Subjects, weil es von dem Dasein eines Gegenstandes abhängt; mithin gehört sie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verstande an, der eine Beziehung der Vorstellung auf ein Object nach Begriffen, aber nicht auf das Subject nach Gefühlen ausdrückt. Sie ist also nur so ferne praktisch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subject von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet, das Begehrungsvermögen bestimmt. Nun ist aber das Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der An-

nehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die Glückseligkeit, und das Princip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, das Princip der Selbstliebe. Also sind alle materialen Principien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust setzen, so ferne gänzlich von einerlei Art, dass sie insgesammt zum Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören."

Wäre dieser Lehrsatz richtig und bewiese dieser Beweis den Lehrsatz, so wäre damit allerdings Aristoteles gerichtet. Denn dass sein Princip, dem eigenthümlichen Zweck der Menschennatur entnommen, einen Inhalt hat, und in diesem Sinn ein materiales praktisches Princip ist, kann Niemand leugnen.

Aber, fragen wir, wie verhält es sich mit diesem Beweis?

Es muss zugegeben werden, dass die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache auf Empfänglichkeit eines Subjects beruht und daher sinnlicher, nicht verständiger Natur ist; es muss zugegeben werden, dass in ihr die Empfindung der Annehmlichkeit das Begehren bestimmt und das Bewusstsein von der Annehmlichkeit des Lebens sich zur Glückseligkeit erweitert; es muss zugegeben werden, dass das Princip diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, das Princip der Selbstliebe ist. Aber es kann nicht zugegeben werden, dass alle materialen praktischen Principien dieser Art sind, und dass sie nothwendig von der Lust ausgehen und nur durch die Lust den Willen in Bewegung setzen; es kann daher nicht zugegeben werden, dass bewiesen sei, was zu beweisen unternommen wurde. Es ist nur bewiesen, dass „alle materialen Principien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfin-

denden Lust oder Unlust setzen, so ferne gänzlich von einerlei Art sind, dass sie insgesammt zum Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören." Mehr ist nicht bewiesen; aber der Lehrsatz lautete ohne Beschränkung, dass alle materialen praktischen Principien als solche insgesammt von einer und derselben Art sind und unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören. Zwischen jener Beschränkung, dass alle materialen Principien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in die aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindende Lust oder Unlust setzen, zur Selbstliebe gehören, und dieser unbeschränkten allgemeinen Behauptung, dass alle materialen praktischen Principien als solche unter das allgemeine Princip der Selbstliebe fallen, liegt sehr viel mitten inne, das der Beweis nicht mit einem Worte berührt.

Es ist also nicht bewiesen, was Kant beweisen wollte, was er gegen Alle beweisen musste, welche, wie Aristoteles, das innere Wesen des Menschen und in dem innern Zweck das, was etwa die Idee des Menschen heissen mag, zum Princip der Ethik nehmen. In Kant's Sinne ist es ein materiales Princip, das Wort im Gegensatz gegen die Form des Allgemeinen genommen, welche keinen Inhalt hat noch haben will, und lediglich durch den Stempel des Gesetzes, dem sich der Inhalt fügen muss, sich mächtig glaubt. Es ist in diesem Sinne ein materiales Princip, aber mit nichten ein solches, welches auf Selbstliebe zurückginge. Wo in dem innern Wesen und Zweck des Menschen das Princip für das Wollen und Handeln liegt, wo dies Wesen dergestalt in der ganzen Tiefe und Hoheit gefasst ist, dass der Mensch sich in seiner Vernunft vollendet, theils indem er die Tugenden des Erkennens in sich ausbildet, theils indem er seine blinden Triebe dem denkenden Theile zu folgen

lehrt, wo die Lust nicht um ihrer selbst willen gesucht, sondern nur als eine vollendende Folge betrachtet wird, aus der an und für sich gesuchten naturgemässen Thätigkeit entspringend: da ist ein solches materiales, praktisches Princip von dem Princip der Selbstliebe und der eigenen Glückseligkeit weit entfernt. So hat Kant den Aristoteles und alle die Auffassungen nicht widerlegt, welche überhaupt die Idee des Menschen, also das Unbedingte in seinem Wesen, den Willen im Grunde seines Daseins, zum Princip des Ethischen machen. Sie alle gehen von einem über des Menschen Selbstliebe erhabenen Princip aus, in welchem sich sein selbstischer Wille läutern soll. Sie alle trifft der in dem Argumente Kant's enthaltene Vorwurf nicht, dass bei ihnen der Wille im Selbstischen stecken bleibe. Daher geschah es denn, dass z. B. ein Ethiker, wie Schleiermacher, sich durch Kant's Argumentationen unbehindert fand und in universellem Sinne die Grundthätigkeiten des menschlichen Wesens, die organisirende und symbolisirende und beide sowol unter dem Charakter des Allgemeinen als des Individuellen zu dem Princip erhob, aus welchem er in symmetrischer Construction die ganze Welt des Ethischen zu entwerfen und zu begreifen unternahm.

Wenn Kant's Beweis an dieser Stelle eine Lücke lässt, durch welche ruhig und unbeirrt diejenigen hindurchgehen, die er ausschliessen wollte: so kehren wir nun zu seiner ersten Ausführung in der Metaphysik der Sitten zurück, in welcher er dringend warnte, die Realität des Princips aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen, — was, wie wir sahen, Aristoteles that, wenn Kant auch Aristoteles nicht näher bezeichnete. Die unbedingte Nothwendigkeit der Handlung, meint Kant, muss für alle vernünftige Wesen gelten, auf die nur überall ein Imperativ treffen kann, und allein darum auch für allen

menschlichen Willen ein Gesetz sein. Es ist nicht einzusehen, warum Kant hier über den Menschen hinausgreift und mit seinem Imperativ nicht blos den Menschen, sondern die vernünftigen Wesen überhaupt treffen wollte. Wir kennen nur den Menschen und es ist eine das Ziel überfliegende Aufgabe, das ethische Princip für die vernünftigen Wesen überhaupt zu finden Und warum greift Kant so hoch, Kant, der sonst vor solchen Allgemeinheiten der Metaphysik warnt? Kant fürchtet das Empirische, das da nicht zu vermeiden ist, wo die besondere Eigenheit der menschlichen Natur erkannt werden soll. Kant fürchtet, dass ein solches Empirisches als Zuthat zum Princip der Sittlichkeit der Lauterkeit des Willens und der Sitten nachtheilig sei. Mit dem Empirischen verbindet sich für Kant die Vorstellung des Zufälligen; und darum fürchtet er, dass die Empirie der besondern menschlichen Natur jene Erhabenheit des Gebots gefährde, nach welcher es gelte, wenn auch all' unser Hang, alle unsere Neigung, die Einrichtung unserer Natur, welche wir empirisch erkennen, dawider wären. Kant unterscheidet hier nicht. Das Nothwendige, als der Begriff der Vernunft, stammt nicht aus der Erfahrung, aber unterwirft sich die Erfahrung und thut darin das Zufällige ab. Das Unbedingte der Idee stammt nicht aus der Erfahrung, welche als solche uns nur Bedingtes und Stückwerk zeigt; aber sie vollzieht sich in der Erfahrung, wo das Bildungsgesetz aus dem Grunde des innern Zweckes erkannt wird; sie vollzieht sich als ein Erzeugniss der Vernunft auch in dem menschlichen Willen. Wer, im Sinne des Aristoteles, das Eigenthümliche des menschlichen Wesens zum Princip macht, sucht dieses in seiner Nothwendigkeit zu erkennen, damit sich zu diesem Nothwendigen und Unbedingten der Wille erhebe und, indem er dieses will und nichts anderes, läutere. Kant's Allgemeines ist eine wesentliche Seite des richtigen

ethischen Princips; und Aristoteles hat es in demselben Zusammenhange nicht hervorgehoben und überhaupt sein Princip nicht so ausgearbeitet, dass alles heraussträte, was darin liegt. Aber die Seite des Allgemeinen ist ohne Frage in einem Princip enthalten, in welchem nicht die empirische zufällige Natur dieses oder jenes Menschen, sondern, was nach innerer Bestimmung der menschlichen Natur nothwendig ist, an die Spitze tritt; sie ist in einem Princip enthalten, in welchem mit dem Denken, das in sich thätig über die blinden Triebe des Menschen Macht gewinnen und den Menschen vollenden soll, eben das Allgemeine zur Herrschaft gelangt. In einem solchen Princip ist der lautere Wille, welcher in seinem Gehorsam gegen das Allgemeine entsteht, nicht gefährdet, sondern gewahrt. Der reine Wille wird da nicht getrübt, wo, consequent mit dem Princip, der Beweggrund des Begehrens aus dem Selbstischen in das menschlich Nothwendige und Allgemeine zu verlegen ist. So lässt sich, was Kant vor allem in der Ethik aufhellte, die Idee des reinen Willens in der Ausbildung des aristotelischen Princips nicht nur bergen, sondern es liegt schon in ihm, wenn auch nur potentiell.

Beim Aristoteles ist der Begriff des guten Willens als solcher nicht eigentlich erörtert, und am wenigsten mit der Schärfe und Tiefe, welche der Behandlung Kants eigen ist. Aber es ist, wie gezeigt wurde, ein Irrthum Kants, dass dieser Begriff nur durch jenes formal Allgemeine, auf welchem Kant besteht, seine Geltung und bei einem Princip keinen Bestand habe, welches die besondere Eigenschaft der menschlichen Natur, das menschlich Eigenthümliche, zum Grunde legt.

Schwerlich hat Kant in der andern Formel seines Imperativs: handle so, dass du die Menschheit sowol in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst, da

er die Menschheit dachte, blos die abgezogene Form des Allgemeinen vor Augen gehabt. (VIII. S. 57.) Wenigstens wird sich dem Leser bei diesem Begriff eine erfülltere und tiefere Vorstellung der Menschheit von selbst unterschieben. Wirklich erkennt man bei Kant diesen ihm selbst nöthigen vollern Begriff da, wo er in den metaphysichen Anfangsgründen der Tugendlehre (IX. S. 230 ff. S. 237 ff.) die Zwecke, die zugleich Pflichten sind, als eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit, welche doch nur aus der eigenthümlichen Natur des Menschen zu verstehen sind, bestimmt und ausführt.

Aristoteles würde gegen Kants Verlangen, den Imperativ nicht für den Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen überhaupt zu finden, dasselbe geltend machen, was er bisweilen gegen andere Philosophen, namentlich gegen Plato, aufbringt. Es ist seine Ansicht, dass man die Erkenntniss des nothwendigen Grundes verfehlt, wenn man das Allgemeine so hoch greift, dass der artbildende Unterschied versäumt wird. Wenn die Definition die Basis der nothwendigen Erkenntniss ist, aber die Definition aus dem Allgemeinen und Specifischen in der Einigung besteht: so kommt alles auf die Zusammenfassung beider Elemente, auf die Aufnahme des Eigenthümlichen in das höhere Allgemeine an. Die Bestimmtheit der Erkenntniss und die Erkenntniss des Eigenthümlichen im Allgemeinen gehen Hand in Hand.

Hat denn Kant in seinem ethischen Princip wirklich ungestraft das formal Allgemeine statt des specifisch Allgemeinen, das Vernünftige überhaupt statt des menschlich Vernünftigen nehmen können? Oder wie erreicht denn Kant das menschlich Vernünftige von seiner Höhe der Allgemeinheit, von der Höhe des Vernünftigen überhaupt, das nur in der Form der Allgemeinheit gedacht ist?

Es ist der Zwiespalt bekannt, den Kant in seiner Ethik sogar ausbildet, um ihn durch das Postulat Gottes, das er zur Versöhnung herbeiruft, hinterher zu heilen. Da Kant das höchste Gut zu entwerfen unternimmt, kann er sein Auge vor dem nicht verschliessen, was in der besondern Beschaffenheit der menschlichen Natur liegt; er nimmt nun auf, was in dem formal Allgemeinen leer ausgeht. Die Vernunft, sagt er, die allewege das Unbedingte sucht, sucht zu dem praktisch Bedingten, zu dem, was auf Neigungen und Naturbedürfnissen beruht, ebenfalls das Unbedingte, zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, aber als die unbedingte Totalität des Gegenstandes, als höchstes Gut. Wenn nun das praktisch Bedingte auf Glückseligkeit führt, aber das moraliche Gesetz das Bestimmende bleiben muss: so ergiebt sich, wie Kant zeigt, als die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth erscheinen mag, Tugend als die Würdigkeit glücklich zu sein, oder in einem andern Ausdruck: Glückseligkeit unter der Bedingung der Tugend d. h. in Proportion der Sittlichkeit als Werth der Person oder deren Würdigkeit glücklich zu sein. Es ist nothwendig dies höchste Gut durch die Freiheit des Willens hervorzubringen; aber wie ist dieses möglich? Zwischen jenem formal Allgemeinen, welches das unbedingte Gesetz ist, und dieser Glückseligkeit, dem praktisch Bedingten, ist nach der Anlage des Gedankenganges, nach den Praemissen der ganzen Auffassung kein causaler Zusammenhang. Das höchste Gut wird unmöglich, wenn es in der Sinnenwelt bestehen soll. Da es nun möglich sein muss, so weist es auf eine intelligibele Welt hin. Kant sucht daher in dem Dasein Gottes, einer von der Welt verschiedenen Weltursache, die eine der moralischen Gesinnung entsprechende Causalität hat, die Vermittelung des

sonst Unvermittelten, die Nothwendigkeit der sonst unmöglichen Uebereinstimmung.

Dass Kant auf diese Weise die besondre Beschaffenheit des Menschen, die von ihm zuerst verstossene Natur, welche auf Glückseligkeit hinweist, hinterher wieder einführt, zwar nicht als Bestimmungsgrund, jedoch als proportionales Element, und diese Proportion nur durch eine künstliche Veranstaltung hervorzubringen und nur durch eine praktische Voraussetzung zu wahren weiss: das ist ein offener Schaden des Systems, der auf eine nöthige Berichtigung des Princips hinweist, eine nothwendige Folge, aber eine solche, welche gegen den Ursprung zeugt.

Mit der Besorgniss Kants, durch all und jedes Empirische, das den Willen bestimmt, die Lauterkeit zu gefährden, und mit seinem Grundgedanken, dass das moralische Gesetz, allein als allgemeine Form der Maxime aufgefasst, von allem Objecte des Wollens losgelöst, der ausschliessende Bestimmungsgrund des reinen Willens sein müsse, hängt noch ein anderer Mangel seiner Ethik zusammen. Die Lehre von den ethischen Gütern, wie von der Familie, von den Berufskreisen, vom Staat, bleibt zurück, an welchen doch eigentlich als an objectiven Gestaltungen des ethischen Lebens, als an erziehenden Mächten, der Wille sich reinigt. Kant scheint zu fürchten, dass in dem ethischen Gut, das als ein Daseiendes den Willen bestimmt, etwas anderes als die Vorstellung des vernünftigen Gesetzes die Triebfeder des Handelns werde und der Wille seine Reinheit einbüsse, an Gegebenes sich entäussernd; er fürchtet allenthalben, dass die Ethik empirisch werde und der Hoheit ihres nothwendigen Ursprungs verlustig gehe.

In Kants Ethik herscht der Begriff der Pflicht, die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz. Indem er die Pflicht um der Pflicht willen ein-

schärft, indem er jede empirische Neigung zurückweist, um allein das Gesetz als Triebfeder zuzulassen: nimmt er sogar an einer Stelle in die Erklärung der Pflicht die Nöthigung zu einem „ungern" übernommenen Zweck auf.[1]) Daher Schiller sagen konnte, dass Kant die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazie davon zurückschrecke. Kant habe gegen die Laxität die Rigidität des Gesetzes, wie ein Drakon seiner Zeit geltend gemacht, aber die Moral dürfe doch die Neigung nicht gegen sich haben. Und der Mangel bei Kant ist wol noch mehr als dies. Wenn in die Pflicht, wie Kant that, das Merkmal hineingelegt wird, dass sie ungern gewollt sei, so fragt sich, soll überhaupt die Lust gegen die Pflicht stehen? So lange dies der Fall ist, so lange die Pflicht zwar aus Achtung für das Gesetz gethan, aber nur ungern gewollt ist: wirkt dies „Ungern" wie ein Widerstand und mindert die Kraft der Thätigkeit, während es nöthig ist, dass die ganze Triebkraft des Menschen in die Pflicht eingehe.

Wenn Kant statt des formal Allgemeinen vielmehr das menschlich Allgemeine, die Idee des menschlichen Wesens zum Princip gemacht hätte, — wohin offenbar Aristoteles will —: so würde er das Gesetz des menschlichen Wesens da gefunden haben, wo das Denken, das nur durch das Allgemeine denken ist, das Empfinden und Begehren bestimmt oder durchdringt, — und jener Zwiespalt wäre von vornherein vermieden.

In der That kann dem Menschen keine andere Aufgabe gegeben sein, als die Idee seines Wesens zu erfüllen; der Mensch kann keine andere fassen und keine

---

1) Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (IX. S. 230): „die Pflicht ist eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck." vgl. Metaphysik der Sitten. VIII. S. 16 ff. Kritik der praktischen Vernunft. VIII. S. 206. S. 214.



andere anerkennen, als eine solche, welche mit den innern Zwecken seines Wesens übereinstimmt. Jede andere Aufgabe bliebe ihm unverständlich oder schlüge, wenn sie der Bestimmung widerspräche, ins Böse aus.[1])

Hiernach wird nur in einer Psychologie, welche die Idee des Menschen ins Licht setzt, die Allen verständliche, Allen zugängliche Basis der Ethik, und in derselben Psychologie, welche den Menschen in seiner realen Natur kennen lehrt, die Anwendbarkeit des Princips liegen können.

Kant stiess dies psychologische Element von sich, indem er allein den reinen Willen, den Leitstern seiner Ethik, vor Augen hatte; Aristoteles ging von der psychologischen Betrachtung aus, da er den leitenden Gedanken des menschlichen Lebens suchte.

Aristoteles hat den Zusammenhang richtig angelegt, und eine begründete Ethik wird auf diesem Wege zu erstreben sein.

---

2. Die Lust und das ethische Princip.

Wenn die Lust, die mächtigste Springfeder des Eigenlebens immer zum Eigenen treibt und eigenliebig, ja selbstsüchtig macht, wenn hingegen das Gute, das Band der sittlichen Gemeinschaft, das Allgemeine sucht und für das Allgemeine Unterordnung des Eigenen, ja Opferung der Selbstsucht fordert: so erhellt leicht, dass in aller

---

1) Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 1860. §. 34 ff.

Ethik die Auffassung der Lust von entscheidender Bedeutung sein und der ganzen ethischen Lehre den Antrieb und die Richtung geben wird.

In der Ethik der Alten tritt diese principielle Krisis deutlich hervor.

Aristipp und Antisthenes, die cyrenaische und cynische Schule, Epicur und die Stoa treten einander entgegen. Plato widmet der Frage, ob die Lust oder die Erkenntniss das höchste Gut sei, einen Dialog, welcher die Frage über die Lust psychologisch untersucht und selbst an die letzten metaphysichen Principien anknüpft. Wenn Aristoteles die menschliche Glückseligkeit sucht und die Tugend als ihren eigentlichen Inhalt bestimmt: so beruht die Möglichkeit einer solchen Ansicht, welche Tugend und Glückseligkeit in Eins fasst, auf einer richtigen Auffassung der Lust. Die Ethik der Alten trifft mit sicherm Blick den entscheidenden Ort. Schleiermacher erkannte denselben Mittelpunkt, wenn er in der Kritik der Sittenlehre die ethischen Systeme in Systeme der Lust und Systeme der Thätigkeit eintheilte.

Und doch hat sich in der Ethik der Neuern dieser kritische Punkt bald versteckt bald verwischt.

Schleiermachers eigene constructive Sittenlehre, welche auf die sich kreuzenden Elemente der Vernunftthätigkeit, auf das Organisiren und Symbolisiren, auf das Allgemeine und Individuelle gerichtet ist, und immer nur fragt, was aus der Durchdringung dieser Elemente als ethische Gestalt hervorgeht, erörtert das Wesen und den Werth der Lust nicht, sondern setzt sie stillschweigend und ungeprüft in dem durch das Gefühl erfassten Eigenthümlichen. Die Lust wird bei ihm zugleich mit dem Gefühl ethisirt.

Ebenso ist es merkwürdig, dass Herbart, der sonst im Analytischen seine Kraft hat, aber in seiner prakti-

schen Philosophie constructiv verfährt, stillschweigend in dem Wohlgefallen am Harmonischen, welches in den praktischen Ideen der bestimmende Grund ist, Lust mitgreift, aber in seiner praktischen Philosophie die Lust in ihrem weitern Umfang unerörtert lässt. Herbart sagt weder wie sich diese ästhetische Lust zu der Lust des übrigen sinnlichen und intellectuellen Begehrens verhalte, noch welchen Werth die Lust am Wohlsein habe, die er auf Umwegen durch das Wohlwollen im Verwaltungssystem hineinbringt.

Kant hingegen, der überall die Probleme des philosophischen Nachdenkens scharf stellt, verdeckt die Schwierigkeit nicht. Der Widerstreit zwischen Lust und Vernunft wird ihm zu einer Quelle intelligibler Folgerungen, zu einem Princip seiner Postulate.

Kant beginnt seine Metaphysik der Sitten (VIII. S. 11) mit dem bezeichnenden Worte: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ Diesem Gedanken treu verwirft er die falsche Folie der Lust für den Begriff des Guten und lehnt die Lust als einen unlautern Bestimmungsgrund des Willens ab. Vielmehr gewinnt er den Begriff des reinen Willens dadurch, dass unmittelbar und allein das moralische Gesetz den Willen bestimme. Für diesen Begriff postulirt er die Freiheit, welche im Gegensatz gegen die Abhängigkeit von Lust und Begierden Causalität durch Vernunft ist; und aus dieser Quelle leitet er allen sittlichen Werth der Handlung ab.

In dieser Richtung scheidet Kant Lust und Tugend von einander scharf ab.

In einer anderen kann er indessen von dem höchsten Gut, das durch das moralische Gesetz bestimmt sein muss, das praktisch Bedingte, was auf Neigungen und

Naturbedürfnissen ruht, nicht ausschliessen; und gewinnt für das höchste Gut als oberste Bedingung die Tugend als die Würdigkeit glücklich zu sein, und als die eigentliche Norm: Glückseligkeit unter der Bedingung der Tugend d. h. in Proportion der Sittlichkeit als Werth der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein.

Da es nun nothwendig ist, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen, so muss doch eine Vereinigung für das eben Geschiedene gesucht werden, welche dann auf die Voraussetzung einer intelligibeln Welt, namentlich auf das Postulat Gottes und der Unsterblichkeit, führt.

Für diesen Zweck liegt es Kant daran, die Unmöglichkeit der Vereinigung in der Sinnenwelt zu zeigen. Die Maximen der Tugend und die Maximen der eigenen Glückseligkeit sind in Ansehung ihres obersten praktischen Princips ganz ungleichartig und thun sich in demselben Subject einander Abbruch. Es ist schlechterdings falsch, dass das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung bilden kann, wie Epicur behauptete; und wenn die Tugend als Causalität der Sinnenwelt betrachtet wird, muss gegen die Stoiker ebenso verneint werden, dass die Tugendgesinnung nothwendig Glückseligkeit hervorbringe. Denn der Erfolg richtet sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern nach der Kenntniss der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu gebrauchen.

Wenn in dem moralischen Gesetze, so schliesst Kant weiter (VIII. S. 265), nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen und daher von ihr abhängigen Wesens liegt, und wenn gleichwohl in der praktischen Aufgabe des höchsten Gutes ein solcher Zusammenhang als nothwendig gefordert wird: so muss der Grund der Uebereın-

stimmung in einer obersten Ursache der Natur gesucht werden, welche eine der moralischen Gesinnung gemässe Causalität hat, in einem Wesen, das durch Verstand und Willen der Urheber der Natur ist.

So lässt Kant den guten Willen und die Lust, Sittlichkeit und Glückseligkeit, für welche es kein gemeinsames Mass giebt, in eine Antinomie auslaufen, welche nur durch das Postulat Gottes aufgehoben wird.

Es tritt in diesem historischen Zusammenhang die Lust als entscheidender Punkt der Ethik deutlich hervor. Die epicureische Lehre bewegt sich um die Lust und verliert die lautere Gesinnung, den reinen Willen. Die stoische will die Tugend in ihrer Erhabenheit über Lust und Unlust und büsst die Anwendung im praktischen Leben ein. Kant hält beide Gegensätze an sich für unversöhnlich und weist für ihre Lösung in eine intelligibele Welt hinüber. Die Starrheit seiner Ethik liegt in diesem hartnäckig angelegten und für diese Welt des Lebens unentfliehbaren Zwiespalt zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit. Die Pflicht stösst die Neigung von sich und wird von Kant als die Nöthigung zu einem „ungern" genommenen Zweck erklärt. Es ist wichtig, dass über die Pflicht weder ein Gern noch Ungern entscheide. Es ist für die eigene sittliche Erziehung wichtig, gerade das in der Pflicht aufzusuchen, was man ungern thut. Aber es kann das Ungern, das immer noch einen Streit im Eigenleben anzeigt, nicht das Letzte bleiben. Denn so viel Widerstand zurückbleibt, der erst zu überwinden ist, so viel Kraft wird der Ausübung der Pflicht entzogen. Es fehlt bei Kant die praktische Verwendung der Lust, die Belebung von Seiten des Gefühls, und die Möglichkeit, die Glückseligkeit für den Einen Zweck des Sittlichen in den Dienst zu nehmen. Es fehlt selbst die wesentliche Bedingung für den Charakter, wenn anders aller

Charakter in der Lust an der eigenen Einheit, in der Lust an einem bestimmenden Grundgedanken wurzelt.

So kann die Ethik, scheint es, die Lust im Princip nicht fahren lassen und doch nicht als Princip aufnehmen.

An sich betrachtet ist die Lust, welche in ihrem Wesensmomenten wild individuell, bunt und unruhig ist, nicht geeignet das Princip des Sittlichen zu sein, das als solches bleibend und allgemein, sich selbst gleich und sich selbst treu sein muss. Die verständige Berechnung des Lebens zur möglich grössten Summe von Lust hilft diesem ursprünglichen Mangel nicht ab. Der Selbstgenuss des Daseins, zum Princip des Sittlichen gemacht, hebt das Allgemeine im Sittlichen auf.[1])

Es liegt ferner in dem Begriff des guten Willens, welcher der reine Wille ist, dass er der Lust des Eigenlebens als einer Triebfeder entsage, und sich nur nach dem Gesetze strecke und um des Gesetzes willen begehre. So tilgt der reine Wille die Lust als einen Bestimmungsgrund seiner Thätigkeit. Der gute Wille hat darin einen erhabenen Zug.

Hat denn nun der gute Wille gar keine Lust in sich? Ihn treibt nicht Lust des Eigenlebens, sondern Achtung vor dem Gesetz. Allerdings sind Achtung und Neigung verschieden. Wo wir in der Neigung zunächst nur die Lust des Eigenlebens vor uns haben, schauen wir in der Achtung eine Lust an einem Gesetz an, das über unser Eigenleben hinaus und selbst im Widerspruch mit demselben Gehorsam verlangt. Von dieser Seite ist diese höhere Lust selbst mit einem Beisatz des sich fürchtenden Eigenlebens gemischt. Aber Lust ist in der Achtung freilich keine sinnliche Lust, von äusseren Reizen bedingt, sondern eine intellectuelle Lust; denn nur dem

---

1) Vgl. Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 1860. §. 22.

denkenden Menschen ist das Allgemeine des Gesetzes zugänglich. Diese Lust im Grunde der Achtung vor dem Gesetze kann dem guten Willen nicht fehlen. Sie ist seine Voraussetzung und seine Wirkung.

Wenn der Wille von der trüben Lust des Eigenlebens los kommt und sich über den dunkeln Grund des Selbstischen so erhebt, dass er das Allgemeine zu seinem Bewegungsgrunde und zum Ziele seines Inhalts macht: so nennen wir den guten Willen, wenn er bleibend geworden und als Princip des Ethischen überhaupt gedacht wird, Gesinnung. Wir unterscheiden z. B. die äussere Gerechtigkeit und die Gesinnung derselben, in welcher die Gerechtigkeit um der Gerechtigkeit willen gewollt wird und nicht blos die Handlung als Aeusserung mit der Gerechtigkeit übereinstimmt, sondern der Wille selbst — und zwar nicht blos einmal, sondern immer und bleibend.

Wenn wir nun weiter fragen, wodurch der gute Wille zu dem bleibenden Princip der Gesinnung wird: so bedarf es statt der niedern Furcht, die ihn seiner Stärke und Klarheit berauben würde und sein Beweggrund nicht sein darf, einer höhern Lust, damit er sich im Subject befestige. Denn das Gesetz an sich ist ein abstracter Gedanke; und, wie eine Vorstellung, die nackt und kalt dahin schwebt, bewegt es an sich das Begehren nicht.

In der Gesinnung der Tugend, z. B. der Gerechtigkeit, ist es ausgedrückt, dass die Person mit ihrem Fühlen und Begehren in ein solches Gute, wie die Gerechtigkeit, aufgehe, und dass in ihr kein Widerstand des Eigenlebens gegen das Gute zurückbleibe; es ist darin ausgedrückt, dass Triebfeder und Zweck, guter Wille und gute Handlung einander entsprechen. Wenn nun das Gefühl der Lust und Unlust das Individuellste ist, das es giebt, das Eigenste, dessen wir fähig sind, unübertragbar, wie nichts anderes: so wird die lautere Lust

am Guten nothwendig ein Bestandtheil der Gesinnung sein; und wo das Gute noch verdriesslich und gleichsam mürrisch hervortritt, da hält noch der natürliche Mensch den geistigen zurück, von dem es richtig heisst, ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen, da hat überhaupt das Gute seinen Sieg über uns noch nicht vollendet.

In diesem Zusammenhang muss Lust an der Tugend als ein Bestandtheil ihrer selbst gefordert werden, und Aristoteles, der die Lust nicht wie ein Anhängsel des Guten will betrachtet wissen, gesteht dem das Edle nicht zu, der sich nicht an dem Edlen, und dem nicht das Gute und Gerechte, der sich nicht an dem Guten und Gerechten freuet. [1])

Wenn philosophische Kritiker wie Schleiermacher [2]), in Aristoteles Ethik, als ob sie das Sittliche nur äusserlich bestimmte, den Begriff der Gesinnung vermisst haben: so haben sie Recht, was den Namen, und Unrecht, was die Sache betrifft. Es zeigt eine gemeinsame Vertiefung des sittlichen Bewusstseins an, wenn sich für wesentliche Verhältnisse oder Thätigkeiten des ethischen Vorgangs bestimmte Namen hervorbilden; aber es ist falsch zu schliessen, dass, wo die Bezeichnungen fehlen, auch die Sache nicht gewahrt und beachtet sei. So finden wir z. B. erst bei den Stoikern und zwar im Zusammenhang mit einer in das Religiöse zurückgehenden Auffassung des Sittlichen den Namen des Gewissens, der συνείδησις. Weder Plato noch Aristoteles haben den Namen, und weil sie den Namen nicht haben, haben sie bis zu einem gewissen Punkte auch den Begriff nicht; denn die Vollendung des Begriffs zieht den Namen als sein nothwendiges Zeichen nach sich. Selbst die Bibel

1) z. B. eth. Nic. I. 8.

2) Kritik der bisherigen Sittenlehre. 1803. S. 56.

kennt den Namen des Gewissens, der im neuen Testament in bedeutsamer Verbindung erscheint, vor dem Buche der Weisheit nicht, das, wie längst und schon von Brucker nachgewiesen ist, stoische Anklänge enthält. Will man nun darum behaupten, dass weder Plato, der uns z. B. die innere Unruhe und Zerfallenheit der leidenschaftlichen, wie er sich ausdrückt, tyrannisch beherrschten Seele beschreibt, noch das Gesetz Mose, das schon die böse Begierde und nicht blos die böse Handlung verbietet, nicht allein den Namen, sondern auch die Sache, den Begriff des Gewissens, ganz und gar nicht gekannt hätten? Es verhält sich mit dem Begriff der Gesinnung ähnlich. Das fleischlich und geistlich gesinnt sein wird noch vom Apostel Paulus durch φρονεῖν ausgedrückt, dasselbe Wort, welches auch Aristoteles in der φρόνησις gebraucht, um in der Weisheit die oberste Führung des Sinnes und Lebens zu bezeichnen. Der besondere Name und somit der volle Begriff der Gesinnung hat sich erst unter christlichem Einfluss ausgeprägt, und vielleicht am tiefsten in der deutschen Sprache. Aber es erklärt sich kaum, wie man die Sache dem Aristoteles absprechen konnte. Die Tugendgesinnung, um Kants Ausdruck beizubehalten, ist am vollständigsten in dem von Aristoteles geforderten Merkmal der Lust an der Tugend ausgedrückt. In dieser Lust am Rechten tritt das Wesen der Gesinnung zu Tage. Indem die Persönlichkeit nicht blos mit der Vorstellung, sondern mit ihrem eigensten Gefühle, welches die Lust ist, in das Rechte eingeht, geht sie in das Rechte gleichsam ohne Rest auf, in welcher Bewegung sich die Gesinnung erfüllt.

In der Gesinnung beginnt das Gute Charakter zu werden, in welchem das Allgemeine persönlich wird; und dem Charakter darf, wenn er nicht einen Stachel seiner Energie einbüssen soll, Lust an seinem eigenen Princip nicht fehlen.

Nach der bisherigen Betrachtung stösst das ethische Princip auf der einen Seite die Lust ab, und zieht sie auf der andern an; denn der lautere Wille muss sich von der Lust als Triebfeder reinigen, er darf nicht um der Lust wie um des Lohnes willen thätig sein, und die sittliche Gesinnung trägt dennoch die Lust am Sittlichen als Element und Merkmal in sich.

Es fragt sich, wie sich beides reime und einige.

Es ist ein falscher Versuch der Ausgleichung, wenn man zwar die Lust des physischen Gefühls als Triebfeder abweist, aber die Lust des moralischen zulässt. Lust, niedriger oder höher, bleibt einmal Lust des Eigenlebens; und wenn der Wille nur darum das Gute will, weil er die Lust des moralischen Gefühls zu geniessen trachtet, so nimmt er nicht mehr die Triebfeder aus dem, was über ihm steht, nicht mehr aus der Sache, wie der gute Wille thut; sondern wird mitten im Genusse des Höhern selbstisch.

Wir borgen an diesem Orte die metaphysische Voraussetzung einer organischen Weltansicht, d. h. einer solchen, welche im Ganzen und in den Theilen der Erkenntnisswelt den sich gliedernden innern Zweck als das Bestimmende ansieht. Nach einer solchen Betrachtung vollziehen nicht blos Hand und Fuss, Auge und Ohr und die übrigen Glieder einen ihnen innewohnenden eigenthümlichen Zweck, sondern in einem höhern Sinne hat der ganze Mensch, das Wesen des Menschen als solchen eine innere Bestimmung. Es wird die ethische Aufgabe sein, diesen innern Zweck, um dessentwillen und durch den der Mensch da ist, als die Idee des menschlichen Wesens, zu erkennen und zu wollen. Der in der Natur sich selbst fremde und noch blinde Zweck wird dadurch im Menschen bewusst und frei.

Von diesem Gesichtspunkt aus wird der Gedanke des innern Zweckes, in welchem das Ganze gegründet

und die Theile für das Ganze gegliedert und gefügt sind, als der gesetzgebende und befehlende und die Theile in ihren Pflichten bestimmende und bindende erscheinen. Der gute Wille wird darnach derjenige sein, welcher sich diesem Gedanken seiner Bestimmung hingiebt und also nur will um dieses seines innern Zweckes willen. Dann ist der gute Wille insofern der reine Wille, als ihn nicht das Eigenleben in seiner Selbstmacht, sondern nur die Unterordnung des Eigenlebens unter den Willen seines Grundes bestimmt.

Man muss sich den innern Zweck nach seinem Ursprung und nach seiner Wirkung deutlich machen, um einzusehen, dass wir ihn auf dem Gebiete des Ethischen als das Gesetz des Lebens erkennen müssen, das da befielt, damit wir gehorchen. Denn der innere Zweck ist der Gedanke des Daseins, dasjenige, um dessen willen etwas da ist oder so da ist wie es ist. Wie daher die Dinge nur durch ihn sind, so sind sie auch zu ihm; er ist der Wille des Grundes, inwiefern erst der Wille dem Gedanken Macht über das Dasein giebt; und es ruht daher in ihm das Mass für allen Werth des Lebens. Wer diesem Gesetze den Gehorsam versagt, entfernt sich von dem Willen des Grundes und fällt von dem ab, was ihm allein in der sittlichen Welt Bedeutung und das Recht einer Macht giebt.

Man muss sich die Nothwendigkeit klar machen, welche mit mathematischer Consequenz von Zwecken zu Mitteln als neuen Zwecken führt, den streng gefügten Bau der innern Bestimmungen, in welche sich der letzte und umfassende in viele ihm untergeordnete und durch ihn wesentliche Zwecke gliedert, um das grosse, aber dicht geschlungene Netz der ethischen Zwecke zu erkennen.

Von diesen Punkten geht die strenge, unnachgiebige Forderung des Sittlichen aus, jenes kategorische Soll,

das an das Besondere und an den Theil ergebend, von einem Willen ausfliesst, wenn man anders die Quelle des Soll vom Bedingten ins Unbedingte verfolgt.

Man muss es sich ferner deutlich machen, wie der geforderte Gehorsam zu einer freien Anerkennung werden kann, das: ich soll, zu einem sich hingebenden menschlichen: ich will, — indem des Menschen eigenthümliches Wesen in Vernunft besteht, in Gedanken und Willen, welche erst da sich selbst erreichen, wo sie mit dem ursprünglichen Gedanken und Willen eins werden.

Es können diese Betrachtungen hier nicht ausgeführt werden, welche bestimmt sind, den reinen Willen der Ethik mit dem Grundgedanken der Metaphysik zu einigen und den einen durch den andern zu erhöhen.

Wir fragen nur für den Zusammenhang unseres Thema's, welche Stelle die Lust in einem solchen vorausgesetzten System ethischer Zwecke habe; und heben zur Beantwortung einige wesentliche Punkte hervor, da die ausführliche Untersuchung an diesem Orte nicht möglich ist.

Wir übergehen die wichtige psychologische Erörterung, wie in der Lust Selbstempfindung und darin der erste centrale Punkt, der sich auf sich bezieht, und die Thätigkeiten in sich zurückbiegt, erscheint, die wesentliche Bedingung für das höhere, sich daraus erhebende Selbstbewusstsein, das nicht wie eine plötzliche Gabe dem Menschengeschlecht gegeben ist, sondern in stetiger Entwicklung die Selbstempfindung, welche auf Gefühl der Lust und Unlust beruht, als die Basis voraussetzt und in sich behält.

Wir übergehen den Begriff des Ethischen, der allenthalben da entspringt und dahin sich verbreitet, wo es sich um des Menschen eigenthümliches Wesen und Werk handelt, d. h. um jene Durchdringung und Erhebung der dumpfen Empfindung und des blinden Begehrens durch

bewussten Denken, welche als eine Bestimmung jedes Einzelnen erst in der Gemeinschaft verwirklicht werden kann.

Die Lust ist ein allgemeiner Name, und die besondern Arten der Empfindung sind so eigenthümlich und so verschieden, z. B. der Kitzel der Zunge und das Wohlgefallen des Ohrs, die Lust des Geschlechtstriebes und die Freude am Denken, dass man sie kaum unter das Zeichen Eines Namens fassen würde, wenn sie nicht darin etwas Gemeinsames hätten, dass sie mit der Selbsterhaltung in der nächsten Beziehung stehen.

So steht augenscheinlich die Lust des Geschmackes mit den Zwecken der Ernährung, die Geschlechtslust mit den Zwecken der Fortpflanzung, die Lust des Geruches mit dem Zwecke der Respiration in gesunder Atmosphäre oder der Prüfung des Nahrungsmittels, die Lust der Bewegung mit den Zwecken des vegetativen Systems nach verschiedenen Richtungen, die Lust am Gehör mit den Zwecken der sich für mannigfaltige Bestimmung äussernden Lebensgefühle, die Lust am Gesicht mit den Zwecken der Richtung in der Bewegung, die Lust am Denken mit den Zwecken des sich nach allen diesen Beziehungen erhaltenden Eigenlebens, und endlich die Lust am durchgesetzten Willen mit den Zwecken des Eigenlebens als eines Ganzen in engem Zusammenhang. Die besondere Lustempfindung markirt sich darin so eigenthümlich, wie die besondere Verrichtung, zu welcher sie gehört.

In der Lust empfinden wir hiernach das Eigenleben an ihm selbst erhalten oder erhöht; wir empfinden es ohne es zu denken, daher nur im Augenblick, nur im Punkt, nur im Theil an zerstreuten Seiten unseres Daseins.

In allen diesen Beziehungen ist die Lust eigenthümlich und keine Empfindung deckt die andere; in allen

ist zunächst nur das Eigenleben für sich aufgefasst und noch nicht einmal die Einheit aller gedacht.

Die Lust erscheint darin unter doppelter Bedingung. Entweder erfolgt sie, indem die Unlust, das Zeichen eines Widerspruchs mit dem Eigenleben, aufgehoben und das Eigenleben wieder hergestellt, oder indem der ursprüngliche Zweck erreicht und das Eigenleben nach der Richtung dieser Zwecke erweitert wird. In jenem Falle wird gearbeitet, um die Lücke zu füllen und das Bedrohte zu erhalten, in diesem um die ursprünglichen Keime zu entwickeln und die Ansätze weiterzuführen.

Schon in diesen Beziehungen, in welchen die Zwecke nur das Eigenleben in seiner nackten Selbsterhaltung suchen, sind die innern Zwecke, mit welchen die eigenthümliche Lust verbunden ist, und nicht die Lust selbst dergestalt das Erste, dass wir die Zwecke vollziehen müssten, auch wenn der Vollzug keine Lust mit sich brächte oder in sich trüge. Denn das Eigenleben würde sonst Abbruch leiden oder gar zu Grunde gehen. Es erhellt daraus, dass schon hier die Lust das Zweite ist und der innere Zweck das Erste, die Lust das Zufallende und der innere Zweck das Ursprüngliche und Wesenhafte. Die Lust erscheint gleichsam als Würze und nicht als Speise; sie erscheint nicht als der Zweck, aber als das, was den aufgegebenen Zweck dem Eigenleben desto inniger aneignet; als der zugegebene Reiz, der die Aufmerksamkeit stachelt, die Thätigkeit schärft und zur Wiederholung derselben einladet.

Von dieser Bestimmung, welche schon die Beobachtung dem niedern Leben entnehmen kann, lässt sich selbst für das ethische Verhältniss etwas lernen. In den mannigfaltigsten Gestalten des thierischen Lebens bewegt sich der letzte Zweck um den Selbstgenuss des Daseins, und daher fällt in dieser Sphäre Lust und Zweck mehr in einander.

Das Ethische geht weiter. Der innere Zweck rückt aus dem Eigenleben hinaus in ein Leben der Gemeinschaft oder in eine Wechselwirkung des Eigenlebens mit dem Leben der Gemeinschaft; es soll sich in ihr der Einzelne zur Person vollenden, und das die Einzelnen vereinigende Ganze z. B. der Staat eine Person höherer Ordnung darstellen. Auch diesem umfassenden Zweck folgt die menschliche Lust; denn sie erhebt sich mit dem sich erhebenden innern Zwecke. Die tiefsten Erregungen des eigenthümlich menschlichen Gefühls entspringen da, wo das nackte Eigenleben zum Organ eines höhern Zweckes wird und dieser höhere Zweck sich in ihm vollzieht; sie entspringen da, wo die ideale Bestimmung, welche dem Menschen eigenthümlich ist, sei es im Erkennen oder im Handeln und Bilden, ihre Erfüllung sucht und, über die Hindernisse siegend, erreicht.

In diesem Sinne tritt nun z. B. die Lust am Gesicht in einen Zusammenhang mit den Zwecken der Erkenntniss und der Kunst, die Lust am Gehör in Zusammenhang mit den Zwecken der Sprache, sei es für das Denken, sei es für das menschliche Leben des Geschlechts, oder mit den Zwecken einer Belebung eigener oder gemeinsamer menschlicher Empfindung, die Lust am Denken in Zusammenhang mit der höchsten Aufgabe des Menschen, dass das Allgemeine das blind Einzelne durchwirke und erhebe, die Lust im Willen mit dem letzten Zweck einer ethischen Persönlichkeit, die Lust am Schönen mit dem Zweck, dass das beseelende Gute auch noch die Erscheinung belebe, die Lust im Gewissen mit der Wurzel aller Zwecke, der Bestimmung des Göttlichen im Menschlichen.

Es tritt in dieser Richtung dasselbe Verhältniss ein, wie auf der niedern Stufe. Die innern Zwecke sind das Erste, und Lust nur das Nachfolgende. Die innern Zwecke, in welchen die Idee des Menschlichen, der

Grund unseres Daseins, liegt, sind dergestalt das Bestimmende, dass sie und nur sie allein den Beweggrund und den Inhalt des reinen Willens ausmachen. Aber wenn sie redlich vollzogen, wenn sie glücklich erreicht werden, dann springt die Lust hervor; und nur dann in voller Reinheit, wenn nicht die Lust, sondern das Wesen gesucht wurde.

Sie erscheint nicht als der Zweck, aber ergiebt sich von selbst, wenn die Person mit ihrer eigenen Aufgabe eins geworden ist. Die Unterordnung der Kräfte unter den letzten Zweck unsers Wesens hört dadurch auf, innerer Zwang zu sein und wird zur freudigen Hingebung, zur vollen Freiheit.

Wenn man die Lust in dieser Uebereinstimmung mit den innern Zwecken des menschlichen Wesens anschauet, wenn man gewahrt, dass den mannigfaltigen zu einer Einheit gebundenen Zwecken eine mannigfaltige, sich zu derselben Einheit verschlingende Empfindung der Lust, dem System der menschlichen Zwecke eine Harmonie menschlicher Lust entspreche, wenn man ferner beachtet, dass die Lust, erst dem erreichten Zwecke nachfolgend, eine Stellung behaupten kann, welche dem reinen Willen keinen Eintrag thut: so könnte man fast fragen, wie es denn komme, dass es bei diesem engen Zusammenhang der Lust mit dem Guten eine Lust zum Bösen gebe, diese Versucherin unserer Begierde.

Es ist im Vorangehenden angedeutet worden, wie die Empfindung der Lust in der Oekonomie des Sittlichen ihre positive Stelle finde und in ihr ursprünglich mit gedacht sei. In der Umkehr dieser Ordnung liegt das Böse.

Es ist nämlich die Erhebung des Menschen aus dem Grunde der Natur zum sittlichen Wesen eine Arbeit der Entwicklung von Stufe zu Stufe. Indem nun in der Zeitreihe das Vernunftlose — als die Basis — vor dem

Vernünftigen, das sich auf dieser Basis gründen soll, da ist und da sein muss, z. B. das vegetative Leben vor dem geistigen, das Sinnenleben vor dem verständigen: so geht auch die eigenthümliche lebhafte Lust des vernunftlosen Lebens der Lust am vernünftigen voran, bewegt mit ihrem Reiz das Begehren nach dieser Richtung und nöthigt das Eigenleben statt der Arbeit der Erhebung in dem süssen Naturgrunde zu beharren. Wie nach der Seite der Zwecke hin das Böse wol mit dem verglichen worden ist, was man in der Pathologie der leiblichen Entwicklungsgeschichte als eine Hemmungsbildung bezeichnet, indem, was in der Entwicklung Durchgang sein sollte, wie z. B. die Spaltung des Gaumens und der Lippe, Stillstand geworden, und was nur ein Theil der Entwicklung sein sollte, geblieben und für sich ausgewachsen ist: so ist die böse Lust eine analoge Hemmung, eine solche Lust am Niedern, dass sie das Höhere nicht aufkommen lässt und in uns die Selbstsucht des Theils entzündet.

Wenn nun der Genuss um des Genusses und die Lust um der Lust willen gesucht wird und das erfindende unterscheidende Denken nur dazu verwandt wird, um den Stachel des Genusses zu schärfen und den Reiz der Lust zu steigern, so werden die Begierden mächtig und der Verstand ihr Sklav; es entsteht der ausgesuchte Sinnengenuss und die abgefeimte Wollust, welche den Menschen in sich selbst verkehren. Indem die geistigen Kräfte, welche bestimmt sind, die Natur in ihren Dienst zu nehmen, vielmehr in den Dienst der natürlichen Begierden treten, wird die Erhebung des Willens gehemmt oder unmöglich.

Wird nun weiter das Eigenleben als ein Ganzes gefasst, so soll dies Ganze in der Ordnung der Gemeinschaft von Neuem Theil werden. Wo sich das Eigenleben als ein solches Ganze gefördert oder von Hem-

zwungen befreiet fühlt, da ist seine Lust; und die Lust zieht nach dem eigenen Mittelpunkt. Wenn das Eigenleben diesem Zuge überlassen wird, so dass es nur sich will: so entstehen die Affecte und Leidenschaften des natürlichen Menschen, in deren Gründen die Selbstsucht des Besondern wohnt.

Aus der ersten Erörterung ging hervor, dass die Lust zu dem Willen des Guten ein positives Verhältniss haben kann und haben soll. Die Leichtigkeit des guten Willens hängt davon ab, dass in ihn die Freude am Guten aufgenommen ist.

Aus der zweiten Erörterung folgt hingegen, dass die Lust, welche im Blinden beginnt, das Böse an die Stelle des Guten setzt, wenn ihr ihr Wille gelassen wird.

Der gute Wille wird nicht geboren, sondern erworben; er steht nicht im Anfang der Entwicklung, sondern reift erst im Fortgang. Damit er erworben werden und reifen könne, ist es vor allem nöthig, die Lust zu behüten und zum Höhern zu leiten. Daher schreiben Plato und Aristoteles der Erziehung übereinstimmend vor, die Jugend, ehe sie selbst urtheilt, zu gewöhnen, über das Gebührende Lust und über das Gebührende Unlust zu empfinden.

Aber niemand glaube, dass der reine Wille erzeugt werde, wenn man schlechthin die Lust ausstösst. Ihm fehlt die Triebkraft, wenn er nicht sein eigenstes Leben und darum seine Lust in die sittlichen Zwecke legt, nicht dass er um der Lust willen thätig sein solle, sondern dass er das ganze Selbst ohne Rest und ohne Rückstand in das Gute hineinlege.

Hiernach löst sich Kants Antinomie zwischen dem guten Willen und der Lust, der Sittlichkeit und der Glückseligkeit. Es bleibt alle Wege wahr, dass das Bestreben nach Glückseligkeit keinen Grund tugendhafter

Gesinnung bilden könne. Aber Kant irrt, dass die Tugendgesinnung keine Glückseligkeit hervorbringe. Vielmehr hat sie ihrem Begriff nach eigenthümliche Lust in sich.

Wo Kant das Interesse beachtet, das der Mensch an dem Sittlichen nimmt, da ist es ihm ein unerklärliches Problem, wie ein blosser Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, wie die Allgemeinheit der Maxime als Gesetz eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe und er sucht nur abzuwenden, dass nicht die Gültigkeit des Gesetzes von einem solchen Gefühle abhängig erscheine (Metaphysik der Sitten. VIII. S. 96); aber er wagt nicht diese Lust in den ganzen ethischen Vorgang aufzunehmen und am rechten Ort als Kraft mitwirken zu lassen. Immer geht er mit diesem Interesse zaghaft um. Wo er in der Kritik der Urtheilskraft (IV. Einleitung III. und IX. S. 16 vgl. S. 39) vom intellectuellen Wohlgefallen redet, spricht er von der Lust des obern Begehrungsvermögens, welche sich aus der Bestimmung durch das moralische Gesetz vermuthen lasse; oder er spricht von der Vernunft, die ohne Vermittelung irgend einer Lust praktisch sei, und von ihrem Endzweck, der zugleich das reine intellectuelle Wohlgefallen mit sich führe; aber Kant giebt diesem Wohlgefallen keine Folge; denn er sucht immer nur den reinen Willen vor jeder Lustempfindung, die ihn trüben würde, zu behüten.

Kant stellt die Lehre des Epicurs und die Lehre der Stoiker als eine Alternative einander gegenüber und beide genügen nicht. Aber zwischen beiden liegt die Lehre des Aristoteles, der weder die Tugendgesinnung mit dem Beweggrunde selbstischer Lust befleckte, noch das Sittliche in falsch verstandener Erhabenheit von der Lust schied, noch Gesinnung und Neigung entzweiete.

Aristoteles, dessen Grundgedanken wir im Folgenden zu treffen meinen, thut den richtigen Blick in den Zusam-

menhang. Der rechte Mensch schauet um zu schauen, denkt um zu denken, handelt gerecht, tapfer, um gerecht und tapfer zu handeln. Die innern Zwecke der Sache — und nichts Anderes — sind sein Beweggrund. Aber indem es ihm gelingt, zu schauen, zu denken, gerecht und tapfer zu handeln: springt zu dieser Vollendung der Sache wie eine hinzukommende Vollendung die Lust hervor. Ohne eine Thätigkeit giebt es keine Lust und die Lust vollendet die Thätigkeit, aber nicht als das inwohnende Princip, sondern als ein hinzutretender Höhepunkt, ähnlich, wie in der Jugend der Reife des Leibes, die nicht um der Schönheit willen geschieht, doch die Schönheit folgt. Das Gegentheil der Lust, Unlust an der Thätigkeit, verdirbt ihr Wesen; aber die eigenthümliche Lust fördert und schärft sie,[1] und dient wesentlich dazu, dass sich die Thätigkeit zu einer geübten Kraft (ἕξις) ausbilde. Wo die Lust mit dem Guten geht, da urtheilt der Mensch richtig; aber der Menge kommt die Täuschung durch die Lust, die ihr, ohne es zu sein, an und für sich als ein Gut erscheint, den Willen besticht, das Richtmass verbiegt und indem sie die Vorstellung des Zweckes verdreht und eine falsche vorhält, den Grund des Guten verdirbt.[2]

---

1) eth. Nic. X. 4. p. 1174. b. 32 τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα. Vgl. eth. N. III. 12. p. 1117. b. 15. οὐ δὴ ἐν ἁπάσαις ταῖς ἀρεταῖς τὸ ἡδέως ἐνεργεῖν ὑπάρχει, πλὴν ἐφ' ὅσον τοῦ τέλους ἐφάπτεται.

2) Wir ziehen diesen Gedanken aus folgenden Stellen zusammen: eth Nic. III. 6. p. 1113 a 31. καθ' ἑκάστην γὰρ ἕξιν ἴδιά ἐστι καλὰ καὶ ἡδέα καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κα-

Diese Auffassung der Lust entspricht der wirklichen Natur, wie der nothwendigen höhern Forderung. Es würden die Zwecke des Menschen in einen Zwiespalt gerathen, wenn er sich nicht mit seinem ganzen Wesen, also auch mit seiner Lust, im Guten wiederfinden könnte.

Eine Ethik, welche die Lust ausschliessen wollte, wäre wider die Natur; und eine Ethik, welche die Lust zum Princip machen wollte, wäre wider den Geist. Aristoteles vergiebt in seiner Theorie weder der einen noch der andern Rücksicht.

Wo das Ideale nicht mit dem Verlust des Realen erkauft wird, da ist die Ethik anwendbar und so enthält auch Aristoteles Ethik an dieser Stelle gesunde und fruchtbare Hinweisungen für das Pragmatische und Praktische, z. B. für die Erziehung.

Wie die neuere Mathematik nicht etwa den pythagoreischen Lehrsatz wieder zu entdecken hat, so hat auch die neuere Ethik das richtige Verhältniss zwischen der Lust und dem ethischen Grunde nicht erst wieder zu entdecken. Aristoteles hat bereits das Richtige getroffen und das Einfache, welches in der künstlichen Speculation verloren ging, ist wieder herzustellen, nachdem es psychologisch begründet worden.

Kants reiner Wille und Aristoteles Lehre von der Lust streiten nicht wider einander, sondern, richtig verstanden, ergänzen sie einander.

νῶν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν. τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὖσα ἀγαθὸν φαίνεται. VI. 5. p. 1140 b. 17. τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τούτου ἕνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἱρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν· ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς. vgl. VI. 11. p. 1144 a 34.

3. Theses.

Im Zusammenhang mit den obigen Erörterungen [1]) lassen sich folgende Sätze behaupten.

1. Kant hat bewiesen, dass das Allgemeine der Inhalt und das Motiv des vernünftigen Willens sei. Aber er hat nicht bewiesen, dass das formal Allgemeine Princip sein müsse und sein könne. Der Beweis, dass es Princip sein müsse, ist mangelhaft; dass es Princip sein könne d. h. eine treibende Kraft besitze, ist gar nicht versucht.

In der Richtung des Aristoteles liegt ein Princip, welches das Allgemeine und Eigenthümliche einigt, kein formal, sondern ein specifisch Allgemeines.

2. Kant hat bewiesen, dass der reine Wille der gute Wille ist; aber Kant hat nicht bewiesen, dass der reine Wille kein empirisches Motiv, kein Object der Erfahrung haben könne. Es fehlt der Uebergang von dem guten und reinen Willen in abstracto zum wirklichen Willen.

In der Richtung des Aristoteles liegt ein Princip, das den guten Willen nicht aufgiebt, sondern erfüllt.

3. Es ist von Kant bewiesen, dass die Lust nicht die Triebfeder des guten Willens sein dürfe. Sonst wäre

1) Vgl. die Inauguraldissertation Traugott Brückner *de tribus ethices locis quibus differt Kantius ab Aristotele.* Berlin 1866.

sie die Selbstliebe. Aber Kant hat nicht bewiesen, dass die Lust von der Tugend ausgeschlossen sei und doch die Vernunft mit Ansprüchen der Glückseligkeit im praktisch Bedingten hinterher komme.

In der Richtung des Aristoteles liegt ein Princip, das sich nicht an die Lust entäussert, aber sie aus sich erzeugt.

VII. Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit.

Ein kritisches und antikritisches Blatt.

„Wer bauet an der Strassen,
Der muss sich schelten lassen."

Wenn der Raum auch nur der äussere Rahmen oder der Hintergrund unseres Weltbildes wäre, wenn die Zeit auch nur die Wellen hergäbe, auf welchen Dinge und Menschen den grossen Fluss der Geschichte hinabtreiben: so hätte schon die Frage, was Raum und Zeit sind, erhebliche Bedeutung. Aber sie sind mehr. Ihr Wesen durchzieht alles und keine Erscheinung ist ohne sie; alle Erzeugnisse der Natur gründen und gestalten sich in Raum und Zeit, und alle Gedanken des Geistes gewinnen in ihnen Anwendung und Bezug. Daher versucht sich die Metaphysik immer wieder an der räthselhaften Frage über ihr Wesen.

In neuerer Zeit hat keine Antwort auf diese Frage die Geister mehr beschäftigt, als Kants, der seinem transscendentalen Idealismus seine transscendentale Sinneslehre zum Grunde legt. Wenn in der Begründung die Stärke eines Philosophema liegt, so ist es bei Kant von doppeltem Werth zu prüfen, was seine Begrün-

dung leiste und wie weit sie trage, da sich alle neuere deutsche Philosophie an Kant, ihrem Führer und Gründer, zu besinnen und auf ihn, sei es aufnehmend, sei es entgegensetzend, zurückzugehen pflegt.

Indem Kant die Quellen des Erkennens untersucht, schreibt er das streng Allgemeine und Nothwendige einem anderen Ursprung als der Erfahrung zu; denn diese bietet nur Einzelnes, das, durch Induction addirt, nie ein streng Allgemeines ergiebt; sie bietet uns nur Wirkliches, nicht Nothwendiges; Erfahrung lehrt uns zwar, dass etwas so oder so beschaffen ist, aber nicht, dass es nicht anders sein kann. Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind sichere Kennzeichen einer Erkenntniss a priori d. h. einer Erkenntniss, die von aller Erfahrung unabhängig ist.

Wenn nun Raum und Zeit nothwendig und allgemein sind, so sind sie a priori. Sie sind in der That nothwendig und allgemein, denn man mag von dem abstrahiren, was in Raum und Zeit angetroffen wird, aber man kann sich, sagt Kant, niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum und keine Zeit sei, sie sind nothwendig. Die Erfahrung setzt die Vorstellung von Raum und Zeit durchweg voraus; denn sie bezieht sich auf Oerter und Zeitpunkte, welche als Einschränkungen des Raumes und der Zeit ohne die allgemeine Vorstellung des Raumes und der Zeit nicht zu verstehen sind. Hiernach erklärt Kant Raum und Zeit für Formen der Anschauung a priori, den Raum für die apriorische Anschauungsform des äussern, die Zeit für die apriorische Anschauungsform des innern Sinnes. Sie sind die Formen unsrer Receptivität; wir nehmen das in der Erfahrung Gegebene in die Form von Raum und Zeit auf; sie sind Formen, welche in unserem Gemüthe bereit liegen, um die Erfahrung möglich zu machen.

Kant schliesst nun weiter. Da Raum und Zeit For-

men sind, die à priori in uns liegen, so haben sie nichts mit den Dingen zu thun; sie sind nach Kants Sprache subjectiv, nicht objectiv, nur subjectiv. Die Dinge erscheinen uns in Raum und Zeit; aber das Ding an sich erkennen wir nicht, denn Raum und Zeit, die nur subjectiv sind, unsere unvermeidliche subjective Zuthat, verschleiern sie uns.

Die idealistischen Consequenzen des nur Subjectiven, das uns den Zugang zum Wesen der Dinge ewig verschliesst, führen bei weiterer Entwicklung ins Skeptische. Wenn Kant in die bis dahin dunkle Frage, wie es eine nothwendige Erkenntniss der reinen Mathematik geben könne, eine Wissenschaft der Figur und Zahl von aller Erfahrung unabhängig, durch das a priori von Raum und Zeit, welche der Figur und Zahl zum Grunde liegen, ein Licht geworfen hatte: so wurde nun die andere Frage zweifelhaft, wie es unter der Voraussetzung des nur subjectiven Raumes und der nur subjectiven Zeit möglich sei, dass die mathematische Erkenntniss, aus dieser nur subjectiven Quelle entsprungen, sich dergestalt auf die Dinge anwende, dass sie ihr gehorchen. War durch Kant die reine Mathematik in ihrer innern Möglichkeit erklärt, so war auf demselben Wege die angewandte Mathematik unerklärlich geworden. Daher hat die Frage eine entschiedene Bedeutung: Hat Kant wirklich bewiesen, dass Raum und Zeit nur subjective Formen sind, Formen ohne andere als subjective Geltung?

Kant's Theorie hat noch Eine Schwierigkeit, welche aus der Vorstellung von solchen in dem Gemüth bereit liegenden Formen hervorgeht. Woher in uns solche zwei unendliche Formen, unendlicher Raum und unendliche Zeit? Wie können sie fertig und gegeben in uns liegen? Diese letzte Frage hat schon Fichte aufgeworfen, der nirgends eine fertige Gegebenheit dulden wollte und Raum und Zeit sammt den zwölf Kategorien als eigene Producte

des Bewusstseins in Thathandlungen des Ichs zurückführte. Aber damit verfing sich das Subjective nur noch mehr in seine eigenen Gebilde und konnte nur noch weniger aus sich heraus und in die Dinge hinein.

Beiden Schwierigkeiten will eine Theorie begegnen, welche in einer erzeugenden Thätigkeit den Grund der Formen sucht und zwar in einer solchen, welche dem Denken und den Dingen gemeinsam sei und daher für beide gelten muss. Soll überhaupt das Denken zu den Dingen einen Eingang haben, so wird dies nur dadurch geschehen können, dass eine Thätigkeit, welche zwar in den Dingen blind, aber im Denken bewusst geschieht, das Blinde dem Bewusstsein aufschliesst. Es kommt darauf an, eine solche correspondirende Thätigkeit zu finden, welche, erzeugend im Geiste, die Gestalten der Dinge vorzubilden oder nachzubilden versteht.

Eine solche Thätigkeit würde nach meiner Ansicht die constructive Bewegung unserer Imagination sein, deren Erzeugnisse, Figur und Zahl, darum den in der Erfahrung gegebenen Figuren und Zahlen beikommen, weil jene Gebilde des Geistes und diese Gebilde der Dinge aus einer dem Wesen nach gemeinsamen Thätigkeit entspringen.

Wenn ein Ding nur so viel Raum hat, als es sich im Entstehn durch die Bewegung erwirbt und als es im Bestand durch seine Kraft, welche eben Bewegung ist, behauptet und wenn wir in der Vorstellung nur so viel Raum haben, als wir durch die Bewegung z. B. unseres Blickes, erzeugen: so erscheint nach dieser Seite der Raum als das Product der Bewegung. Jede Figur entsteht durch Bewegung — innerlich in der Vorstellung, äusserlich, indem wir einen Raum beschreiben und umschreiben.

Wenn ferner ein Ding so viel an der Zeit Theil hat, als es sich durch seine Kraft (seine Bewegung) behauptet und die Vorstellung der Zeit uns nur durch Ver-

änderung, also durch Bewegung, entsteht, so dass wir die Zeit nur unter dem Bilde des Flusses auffassen: so erscheint ebenso die Zeit als etwas an der Bewegung, als ein Product derselben.

Indem man diese Ansicht durchführt, ist man der in unserem Geiste fertig liegenden Formen von Raum und Zeit los und hat doch ein geistiges Prius und zugleich ein solches, welches — nach der Voraussetzung, die sich in ihren Folgen bewährt — für das Denken wie für die Dinge Geltung hat, subjectiv und objectiv ist.

Diese Theorie hat etwas Paradoxes, weil sie die gewöhnliche Vorstellung, welche die Bewegung aus Raum und Zeit zusammensetzt, also die Bewegung zum Product von Raum und Zeit macht, geradezu umdreht. Dennoch muss es geschehn.

Die Theorie verliert das Auffallende, wenn man psychologisch auf diese constructive Bewegung mit ihrer Bedeutung achtet und in ihr die letze einfache Bedingung, die conditio sine qua non alles weiteren Erkennens entdeckt.

Es ist nicht möglich, dies hier auszuführen, aber es mag vergönnt sein, die Theorie an einigen merkwürdigen Aeusserungen Goethe's, in denen möglicher Weise eine Stelle aus Kant's Kritik der reinen Vernunft nachklingt, zu erläutern. Goethe. Cotta'sche Ausg. 1829. Bd. 23. S. 247. (Aus Makariens Archiv): „Wir Menschen sind auf Ausdehnung und Bewegung angewiesen, diese beiden allgemeinen Formen sind es, in welchen sich alle übrigen Formen, besonders die sinnlichen, offenbaren. Eine geistige Form wird aber keineswegs verkürzt, wenn sie in der Erscheinung hervortritt.“ ebendas. S. 251. „Wenn der Knabe zu begreifen anfängt, dass einem sichtbaren Punkte ein unsichtbarer vorhergehen müsse, dass der nächste Weg zwischen zwei Punkten schon als Linie gedacht werde, ehe sie mit dem Bleistift auf's Papier

gezogen wird, so fühlt er einen gewissen Stolz, ein Behagen. Und nicht mit Unrecht; denn ihm ist die Quelle alles Denkens aufgeschlossen, Idee und Verwirklichtes, potentia et actu, ist ihm klar geworden; der Philosoph entdeckt ihm nichts Neues, dem Geometer war von seiner Seite der Grund alles Denkens aufgegangen.“

Wenn die Bewegung als eine dem Denken und Sein gemeinsame Thätigkeit bezeichnet und darnach als ein Princip zum Grunde gelegt wird, so ist es ein gewöhnlicher Einwurf, dass eine solche Gemeinschaft unmöglich sei; denn die Bewegung im Denken sei nur die Vorstellung der Bewegung und die äussere Bewegung, die Bewegung der Dinge, erst die wirkliche, ein Einwurf, den sich die logischen Untersuchungen selbst machten, aber auch selbst beantworteten (2te Aufl. I. S. 142 ff.). Der Unterschied ist deutlich. Die als nächster Weg zwischen zwei Punkten gedachte Linie ist eine andere als die mit dem Bleistift aufs Papier gezogene; jene kommt durch die Vorstellung einer Bewegung oder besser durch eine Bewegung in der Vorstellung, diese durch die Bewegung der ausführenden Hand zu Stande. Wenn die Bewegung als dem Denken und Sein gemeinsam betrachtet wird, so versteht es sich von selbst, dass mit der Gemeinschaft nicht eine Bewegung, die im Gehirn als dem vermittelnden Organ Statt haben mag, gemeint ist. Wir kennen sie nicht, und wäre Bewegung von Gehirntheilchen gemeint, so bliebe alles äusserlich; denn das Gehirn ist so äusserlich, so räumlich, wie die Hand, welche die Linie zieht. Vielmehr ist die constructive Thätigkeit, deren wir uns bewusst sind, also die That der Imagination gemeint, welche, einem Künstler zu vergleichen, nachbildend oder vorbildend zwischen den Gestalten des Denkens und den Gestalten des Seins eine Gemeinschaft stiftet; es ist dieselbe elementare Thätigkeit, welche mit bewundernswürdigem Tact Pestalozzi zu üben hiess, damit die erste

Ausbildung einen Schritt vorwärts thue; sie ist an sich etwas Altes, und nur als Princip neu. Wenn man lieber im Gegensatz beharren und diese Bewegung lieber Vorstellung der Bewegung nennen will, dergestalt also, dass auf der einen Seite die äussere Bewegung, auf der andern die Vorstellung der Bewegung steht: so wird auch das angehen, aber dann bedarf es der Voraussetzung, dass die Vorstellung der Bewegung, die constructive Bewegung, diejenige elementare Vorstellung ist, welche unmittelbar der äussern Bewegung entsprechen und mit ihr übereinstimmen kann. Wenn dies eingesehen und angenommen wird, so hat die so gefasste Vorstellung der Bewegung die Fähigkeit Gestalten zu entwerfen, welche nicht blos mit sich, sondern auch mit den Dingen übereinstimmen; sie hat die Fähigkeit wahr zu sein. In den logischen Untersuchungen ist dies auf eine andere Weise ausgedrückt, indem die constructive Bewegung als ein Gegenbild der äussern bezeichnet wurde, und zwar in ähnlichem Sinne, wie wir sagen, dass das optische Gegenbild, durch den die Strahlen reflectirenden Spiegel im Auge entstanden, mit dem Gegenstande übereinstimme. In dieser Erklärung ist das gemeinverständliche Wort der Uebereinstimmung zunächst nur eine Uebertragung; aber sein eigentlicher Sinn stellt sich darin dar, dass das Gegenbild, in die Vorstellung aufgenommen, sich im Handeln, welches die Natur der Dinge erprobt, als richtig bestätigt. Die Wirkungen und Gegenwirkungen erfolgen, wenn die Einwirkungen von diesem Gegenbilde geleitet werden, in der Weise, wie sie gewollt oder erwartet wurden. Das mathematische Gegenbild, Figur und Zahl, entsteht durch die constructive Bewegung im Denken und wir behaupten und bewähren die Uebereinstimmung auf dieselbe Weise. Wer nun in diesem Sinne der constructiven Bewegung, die allerdings nur in der Vorstellung, geschieht, oder wenn man will,

Vorstellung ist, Wahrheit oder Uebereinstimmung zuschreibt, der wird allem dem, was aus der constructiven Bewegung folgt, dieselbe Fähigkeit, mit den Dingen übereinzustimmen, zuschreiben müssen, also z. B. den aus ihr abgeleiteten realen Kategorien (logische Untersuchungen 2te Aufl. I. S. 325 ff.); und es bedarf zunächst keines weitern Zugeständnisses. Immerhin mag man, wo von der Gemeinschaft des Denkens und Seins durch die Bewegung die Rede ist, diesen Sinn hineinlegen; es genügt völlig, falls dabei nur bemerkt wird, dass die Vorstellung der Bewegung nicht ein mit Einem Schlag eingedrücktes oder aufgeprägtes Bild ist, sondern im Ursprung selbst Bewegung.

Das Subjective und Objective drückt nicht zwei coordinirte Arten aus, welche einander ausschliessen, wie sich etwa als Arten des Parallellogramms Quadrat und Rhombus einander ausschliessen; denn die Figur, die ein Quadrat ist, kann kein Rhombus sein, sondern das Subjective und Objective bezeichnet nur Beziehungen, welche sich vereinigen können, nur den Ursprung und die dadurch bedingte Geltung. Das disjunctive Urtheil ist daher unvollständig, wenn man sagt, ein Begriff, z. B. der Begriff des Dreiecks sei entweder subjectiv oder objectiv, vielmehr fehlt dabei das dritte Glied, oder zugleich subjectiv und objectiv. Wenn uns z. B. durch die innere Bewegung der Imagination die Vorstellung des Raumes entsteht (subjectiv), so ist dadurch der Raum, den die entsprechende Bewegung draussen erzeugt, nicht gehindert objectiv zu sein. Wenn nach Goethe's richtiger Bemerkung einem sichtbaren Punkt ein unsichtbarer vorhergehn muss und der nächste Weg zwischen zwei Punkten schon als Linie gedacht worden, ehe sie mit dem Bleistift auf's Papier gezogen war: so sind die mathematischen Gebilde, die Gebilde des Raums, subjectiv und objectiv zugleich.

Das a priori drückt einen Ursprung in unserem Erkennen aus. Die Form des Raumes, die Form der Zeit, die Form der Einheit in den Kategorien, so wie im Zweck haben einen Ursprung in der Thätigkeit unseres Geistes und als Formen dieses Ursprungs wenden wir sie an; insofern sind sie subjectiv. Aber das hindert nicht, dass ihnen etwas in den Dingen entspreche; und nur wenn ihnen etwas in den Dingen entspricht, wie das für Raum und Zeit unter der vorausgesetzten gemeinsamen Bewegung nothwendig ist, giebt es ein Recht der Anwendung auf die Dinge, dergestalt, dass sie dann uns unsere Erkenntniss nicht verfälschen, sondern begründen.

Hiernach unterscheiden sich drei Ansichten in voller Schärfe. Denn es ist etwas Anderes, ob man den Raum und die Zeit für nur objectiv hält, wie der Empirismus die Vorstellung des Raumes und der Zeit erst aus dem Aeussern empfängt und entnimmt, und gegen diese Möglichkeit wendet sich Kant; oder ob man sie für nur subjectiv hält, so dass sie nichts sind als in unserm Geiste bereit liegende Formen, und diese Anschauung behauptet Kant; oder ob man sie, wie die logischen Untersuchungen ausführen, für subjectiv und objectiv zugleich hält, dergestalt, dass sie aus einer für den Geist und für die Dinge geltenden ursprünglichen Thätigkeit entstanden, beides, subjective und objective Bedeutung haben. In der Lehre von Raum und Zeit wird es diese drei Ansichten geben können. Entweder Raum und Zeit sind nur objectiv, Erfahrungsgegenstände, oder sie sind nur subjectiv, nur Formen in unserem Geiste, oder sie sind subjectiv und objectiv zugleich, dem Vorstellen nothwendig, in den Dingen wirklich. Diese drei Ansichten schliessen einander aus. Es wäre daher ungereimt, die dritte Ansicht eine Ergänzung der exclusiven zweiten, also das Ausschliessende eine Ergänzung zu nennen. Und

doch ist es geschehen, indem den logischen Untersuchungen die Absicht zugeschrieben ist, „die transcendentale Aesthetik Kants zugleich widerlegen und ergänzen zu wollen.“ [1]) Dieser Widersinn, den die logischen Untersuchungen begangen hätten, ist durch kein Citat belegt worden, was bei einem solchen Vorwurf zu wünschen gewesen. Es wäre ein eigenes Unterfangen, ein so in sich ganzes System, wie Kants, zu ergänzen. Für die logischen Untersuchungen erhellt die Absicht des Gegentheils aus den (I. S. 370 f.) gegen Kant gerichteten zusammenfassenden Thesen. Der Stachel des hinzugefügten Epigramms „wenn man das Feuer durch Wasser ergänzt, so löscht man es aus,“ trifft hiernach nur rückwärts den Irrthum der Auffassung, der das einander Ausschliessende für Ergänzendes ansah.

In der psychologischen Betrachtung der Sinnesempfindung geht seit Locke's Untersuchungen eine Richtung ins Subjective. Den Schmerz, den ein Nadelstich verursacht, verlegen wir ganz ins eigene Leben und nicht in die Nadel. Beim Schmerz ist uns eine solche Unterscheidung geläufig, aber nicht bei harmonischen Erregungen der Sinne. Wenn die Sprache das Rothe, das ein Eindruck der Sinne ist, noch in die Sache verlegt und den Gegenstand roth nennt, so hat die neuere Physiologie mit ihren Entdeckungen rein subjectiver Gesichtserscheinungen das Bestreben, die Farbe nur ins Auge zu verlegen als eine eigenthümliche Energie desselben; sie subjectivirt und lässt nur eine Causalität nach aussen übrig, z. B. die Undulationen des Aethers, welche die subjective Energie hervorrufen; und dieselbe Auffassung geht durch die übrigen Sinne durch. In diesem Zuge der Sinneslehre zum Subjectiven geschieht es, dass Naturforscher

1) Kuno Fischer System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. 2te Aufl. 1865. S. 174.

in Analogie mit den specifischen Sinnesempfindungen, auch das Allgemeine, Raum und Zeit, in welche jene Sinnesempfindungen fallen, für nur subjectiv halten, indem sie sich darin auf Kants Lehre von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit stützen. Und doch verfängt damit die Naturwissenschaft sich ganz ins menschliche Subject. Wenn auch das Letzte, z. B. die Bewegung, welche Causalität ist, und mit ihr Raum und Zeit, gleich dem Farbeneindruck nur subjectiv wären, so entbehrte die Physiologie auch der Causalität, welche sie doch für ihre Theorie der Sinnesempfindung bedarf; es schwände dann jeder objective Halt und die Welt der Dinge würde, ohne Eigenes zu sein, zu einer Welt der Vorstellung.

Auch in diesem Zusammenhang hat es eine wesentliche Bedeutung zu fragen: Hat Kant bewiesen, dass die Formen von Raum und Zeit, welche durch alle Weltanschauung entscheidend durchgehen, nur subjectiv sind; hat er bewiesen, dass sie nicht subjectiv und objectiv zugleich sein können?

Dass sie subjectiv im Sinne eines a priori sind, im Sinne von Formen, in welche die empfangende Thätigkeit unseres Sinnes die Eindrücke aufnimmt, im Sinne von Formen, durch welche es eine nothwendige mathematische Erkenntniss vor aller Erfahrung geben kann, bleibt nach Kants metaphysischen und transscendentalen Beweisen stehn. Aber dass sie nur subjectiv, also vom Objectiven ausgeschlossen sind, müsste von Kant ebenso bewiesen werden, wenn anders die idealistischen Consequenzen, die Kant zieht, vollen Grund haben sollten. Dass Kant diesen Beweis gegeben, stellen die logischen Untersuchungen in Abrede.

S. 163 heisst es: „Wenn wir nun den Argumenten zugeben, dass sie den Raum und die Zeit als subjective

Bedingungen darthun, die in uns dem Wahrnehmen und Erfahren vorangehen: so ist doch mit keinem Worte bewiesen, dass sie nicht zugleich auch objective Formen sein können. Kant hat kaum an die Möglichkeit gedacht, dass sie beides zusammen seien. Wie er einmal Subjectives und Objectives trennte, warf er die Dinge entweder in die eine oder die andere Klasse. Seine unterscheidende Schärfe überholte darin den vereinigenden Tiefsinn. Und doch dringt es sich unabweislich auf, dass, wenn überall ein Erkennen denkbar sein soll, das Letzte und Ursprüngliche dem Denken und Sein gemeinsam sein muss. Es tritt einfach der Gedanke jener Harmonie ein, in welcher das Subjective, vom Leben mit bedingt und mit erzeugt, wiederum mit dem Leben stehen muss. Wir dürfen also keineswegs Raum und Zeit den Dingen absprechen, weil Kant sie im Denken fand. Beides schliesst sich nicht aus, sondern fordert sich gegenseitig in der gesuchten Vermittelung."

Gegen diesen Einwurf tritt Kuno Fischer, der neuste Darsteller und Erklärer Kants, für Kant ein und hält ihn für unbegründet. [1])

Die logischen Untersuchungen haben den Einwurf nicht weiter begründet, weil sie voraussetzen durften, dass er sich dem aufmerksamen Leser Kants von selbst bestätigen werde. Da diese Erwartung fehlgeschlagen, bedarf er einer Ausführung.

Es handelt sich also um die Frage: Hat Kant in der Kritik der reinen Vernunft die Möglichkeit untersucht, ob Raum und Zeit, deren apriorischen Ursprung er nachwies, nicht subjectiv und objectiv zugleich sein können. Es würde darauf ankommen, die Stelle nachzu-

1) Kuno Fischer System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. 2te völlig umgearbeitete Auflage. 1865. S. 153 ff. S. 174 ff.

weisen, wo Kant das erläuterte dritte Glied, welches für die apriorische und darum subjective Anschauung von Raum und Zeit zugleich eine Geltung für die Dinge anspricht, in Erwägung gezogen hätte. Aber eine solche Stelle giebt es weder in der Kritik der reinen Vernunft noch in den Prolegomenen. Wer das Gegentheil behauptet, müsste sie anführen. Ein solches Citat würde wie eine entscheidende Thatsache den Streit vor dem Streit schlichten. Aber Kuno Fischer bringt keins und überhebt sich der Citate auch sonst, wo sie zur Begründung nöthig oder willkommen wären.

Schon die Fragen, welche Kant in der metaphysischen Erörterung des Raumes (Kritik der reinen Vernunft. 2te Aufl. S. 37 ff.) als die vorliegenden bezeichnet, auf deren Erledigung es ankommt, zeigen deutlich, dass er die dritte Möglichkeit nicht erwog. Die Stelle lautet: „Aeusserlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum als etwas in uns. Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden, oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften und mithin an der subjectiven Beschaffenheit unsers Gemüths, ohne welche diese Prädicate gar keinem Dinge beigelegt werden können?“ Diesen Fragen liegt eine Eintheilung zum Grunde, in welcher sich die Möglichkeit den Raum aufzufassen so gliedert: der Raum ist entweder objectiv, sei es als wirkliches Wesen sei es als Bestimmung an einem wirklichen Wesen, oder er haftet nur an der subjectiven Beschaffenheit unsers Gemüths. Die dritte Möglichkeit ist nicht bedacht.

Vielleicht wird entgegnet: die verlangte dritte Betrachtung sei überflüssig; denn wenn Kant bewiesen

habe, dass der Raum und die Zeit nicht objectiv seien, so habe er damit auch das Dritte, dass Raum und Zeit subjectiv und objectiv zugleich seien, als unmöglich dargethan.

Dieser anscheinende Einwand wird nur dann zutreffen, wenn Kant aus andern Gründen und an und für sich nachwies, dass Raum und Zeit keine Geltung für die Dinge haben können; aber er wird nicht zutreffen, wenn Kant so schloss, wie die logischen Untersuchungen es angaben, nämlich in dieser Weise: Raum und Zeit sind a priori, weil nothwendig und allgemein, und wenn a priori, sind sie subjectiv, also nur subjectiv. In diesem Falle ist die Lücke augenscheinlich. Denn an und für sich ist kein Hinderniss da, dass das Nothwendige und Allgemeine, woraus der apriorische Ursprung erschlossen ist, nicht auch den Dingen nothwendig sei.

Dass Kant so schloss, ergiebt sich aus einer Stelle in der transscendentalen Erörterung des Raumes (S. 41). Dort beweist er, dass die Geometrie als eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimme, eine Anschauung des Raumes a priori voraussetze. Dann fragt er: „Wie kann nun eine äussere Anschauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor den Objecten selbst vorhergeht und in welcher der Begriff der letztern a priori bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders als sofern sie blos im Subjecte“ — — — „ihren Sitz hat, also nur als Form des äussern Sinnes überhaupt.“ Indessen dies „blos im Subjecte,“ das „nur als Form des äusseren Sinnes,“ diese ausschliessenden Bestimmungen tragen gar nichts zur Erklärung dessen aus, was erklärt werden soll und sind nur durch einen Sprung hineingekommen; denn wenn sonst die dritte Möglichkeit sich begründete, so erklärte sich die geforderte Anschauung des Raumes a priori ebenso. Das für

das Subjective eifersüchtige Blos und Nur thut nichts zur Sache.

Es fragt sich hiernach, hat Kant denn anderweitig dargethan, dass Raum und Zeit nicht objectiv sein kann? Nur dann könnte man zugeben, es habe der Untersuchung der dritten Möglichkeit nicht bedurft.

Wir betrachten in dieser Richtung die von Kant wider die objective Geltung von Raum und Zeit aufgebrachten Beweise.

Die Hauptstelle finden wir in Kants Kritik der reinen Vernunft, wo er das a priori des Raumes und der Zeit dargethan hat und Bemerkungen beifügt, welche er überschreibt, „Schlüsse aus obigen Begriffen," zuerst für den Raum (S. 42 in der zweiten Aufl.), sodann für die Zeit (S. 49).

„Der Raum stellet," so heisst es wörtlich, „gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich oder sie in ihrem Verhältniss auf einander vor d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete und welche bliebe, wenn man auch von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte. Denn weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschauet werden." Dasselbe wird in entsprechender Behandlung von der Zeit ausgeführt.

Ist nun dieser Beweis Kants bündig? und giebt er ausser jenem a priori einen Grund für die Unmöglichkeit, dass Raum und Zeit objective Geltung haben?

Was das Erste betrifft, so prüfen wir in diesem Schluss den Untersatz: „Weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschauet werden." Dieser Satz ist gesetzt, aber weder bewiesen noch leuchtet er wie ein Grundsatz aus sich ein; er gehört zu solchen in Kants Kritik, welche aus der gewöhn-

lichen Betrachtungsweise des Empirismus stillschweigend entlehnt sind. Aber selbst dieser kann man seine Schwäche klar machen. Allem Dasein der Dinge gehen Bedingungen voran, welche also auch vor dem Dasein der Dinge können erkannt werden, das Eisen z. B. vor dem Schwert, dem es als Bestimmung zukommt. Nichts hindert daher, dass Raum und Zeit als solche Bedingungen vor dem Dasein der Dinge, welchen sie, weil sie sich ihnen einbilden, zukommen, a priori können angeschauet werden. So ist der Schluss, der durch einen so zweifelhaften Untersatz zu Stande kommt, ohne Halt.

Wenn hiernach das Neue in diesem Beweise nicht Stich hält, so bleibt das Alte die eigentliche Stütze und darauf weist die Ueberschrift hin „Schlüsse aus obigen Begriffen“ d. h. aus dem a priori des Raumes und der Zeit. Hätte der Beweis Neues beibringen wollen, so hätte die Ueberschrift kaum einen Sinn. Wenn die Thesis, dass der Raum keine Eigenschaft vorstelle, welche an den Dingen selbst haftet, als Schluss aus dem Vorangehenden betrachtet werden soll, so geht der Beweis dahin, dass der Raum nur subjectiv sei, weil er a priori ist, und die Kraft dieses Arguments bestreiten die logischen Untersuchungen, weil es eine Lücke enthält; denn die Möglichkeit, dass das a priori, im Geiste subjectiv, doch zugleich objective Geltung habe, ist ausser Acht gelassen.

Hiemit ist bewiesen, was die logischen Untersuchungen behaupteten. Kant hat keinen andern Grund, den Raum und die Zeit den Dingen zu entziehen, als weil ihre Vorstellung eine Anschauung a priori ist. Der Nachweis mangelt, dass diese Weise, wie wir die Vorstellung erwerben oder besitzen, ein Hinderniss sei, dass sie zugleich etwas an den Dingen adaequat ausdrücke. Die logischen Untersuchungen hatten diese Stelle als die

entscheidende vor Augen und sie irrten sich nicht. Die Lücke giebt sich genügend zu erkennen.

Die Ausführung, welche wir eben prüften, mag Kants directer Beweis heissen, da Kant ihm gegenüber an einer andern Stelle von dem Nutzen spricht, den die Antinomie der reinen Vernunft leistet, um die transscendentale Idealität der Erscheinungen indirect zu beweisen. Diese Stelle findet sich in der Antinomie der reinen Vernunft siebentem Abschnitt, in der „kritischen Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst" (2te Auflage S. 534 f.)

Wir erinnern an den Zusammenhang. In den vier kosmologischen Ideen entzweiet sich die Vernunft mit sich selbst; denn sie beweist das Entgegengesetzte mit „gleich einleuchtenden klaren und unwiderstehlichen Beweisen." Sie beweist erstens den Satz, dass die Welt der Zeit und dem Raume nach einen Anfang (eine Grenze) hat und ebenso den Gegensatz, dass die Welt der Zeit und dem Raume nach unendlich ist; sie beweist zweitens den Satz, dass Alles in der Welt aus dem Einfachen besteht, und hinwieder den Gegensatz, dass es nichts Einfaches giebt, sondern alles zusammengesetzt ist; sie beweist drittens den Satz, dass es in der Welt Ursachen durch Freiheit giebt, und wiederum den Gegensatz, dass es keine Freiheit giebt, sondern alles Natur ist; endlich beweist sie den Satz, dass in der Reihe der Weltursachen irgend ein nothwendiges Wesen ist, und gleicher Weise den Gegensatz, dass in dieser Reihe nichts nothwendig, sondern alles zufällig ist. Aus diesem Widerstreit und Widerspruch mit sich selbst muss die Vernunft heraus. Sie findet den Ausweg in der kritischen Erkenntniss, dass die Beweise der Antinomien nur unter der Voraussetzung zu Stande kommen, dass Erscheinungen oder eine Sinnenwelt, die sie insgesammt in sich begreift, Dinge an sich selbst sind, welche Vor-

aussetzung nach den Lehren der transscendentalen Aesthetik und transsscendentalen Logik falsch ist. Würden die Gegenstände der Sinnenwelt für Dinge an sich selbst genommen, so wäre der Widerspruch unvermeidlich. Allein da jenes nicht geschehen darf, so löst er sich.

In diesem Zusammenhang sagt Kant am a. O. wörtlich:

„So wird demnach die Antinomie der reinen Vernunft bei ihren kosmologischen Ideen gehoben, dadurch, dass gezeigt wird, sie sei blos dialektisch und ein Widerstreit eines Scheins, der daher entspringt, dass man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat, die nur in der Vorstellung, und, wenn sie eine Reihe ausmachen, im successiven Regressus, sonst aber gar nicht existiren. Man kann aber auch umgekehrt aus dieser Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatischen, aber doch kritischen und doctrinalen Nutzen ziehen: nämlich die transscendentale Idealität der Erscheinungen dadurch indirect zu beweisen, wenn jemand etwa an dem directen Beweise in der transscendentalen Aesthetik nicht genug hätte. Der Beweis würde in diesem Dilemma bestehen: Wenn die Welt ein an sich existirendes Ganzes ist, so ist sie entweder endlich oder unendlich. Nun ist das Erstere sowol als das Zweite falsch (laut der oben angeführten Beweise der Antithesis einer und der Thesis anderer Seits). Also ist es auch falsch, dass die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existirendes Ganzes sei. Woraus dann folgt, dass Erscheinungen überhaupt ausser unsern Vorstellungen nichts sind, welches wir eben durch die transscendentale Idealität derselben sagen wollten."

Kant bringt hier die erste Antinomie als indirecten Beweis seiner transscendentalen Aesthetik, weil der Satz und Gegensatz derselben mit ihr unmittelbar zusammen-

hängt, und es wäre unkritisch, die anderen mit der ersten für denselben Zweck zusammenzuraffen. Kant ist darin vorsichtiger als Kuno Fischer (Logik S. 179). Namentlich würden die dritte und vierte Antinomie, in welchen es sich um die Causalität handelt, nur als ein indirecter Beweis der transscendentalen Logik und höchstens mittelbar der transscendentalen Aesthetik angesehen werden können. Wir halten uns an Kant, dessen Argument kurz gefasst dahin ausläuft: Raum und Zeit sind nur subjectiv und alles, was wir in Raum und Zeit fassen, ist nur Erscheinung, denn sonst verfällt die Vernunft dem Widerspruch der ersten Antinomie.

Wir erinnern zunächst an das Missliche, das es hat, richtige Folgen einer Annahme für einen Beweis ihrer Richtigkeit anzusehen. Es wird geschlossen: die transscendentale Aesthetik hebt einen Widerspruch auf und darin ergiebt sie eine richtige Folge; also ist sie selbst richtig. Da aus Falschem Wahres folgen kann, so ist die richtige Folge kein unfehlbares Zeichen eines richtigen Grundes. Der indirecte Beweis beruht zuletzt auf dem Princip des ausgeschlossenen Dritten, allein um den Satz zu bilden: entweder Kants Anschauung von Raum und Zeit oder Antinomien, unmögliche Weltbegriffe, bedürfte es des Nachweises, dass eine andere Lösung unmöglich sei. Das mögliche Dritte ist nicht ausgeschlossen, und daher leidet dieser indirecte Beweis an innerer Schwäche.

Dies Bedenken ist formaler Natur. Um indessen die Begriffe, aus welchen der Beweis sich bildet, weiter zu beleuchten, versuchen wir darzuthun: 1) die behandelten Antinomien sind keine Antinomien; 2) wenn sie es wären, so wären sie nicht dadurch gelöst, dass Raum und Zeit nur subjectiver Art sind.

Was das Erste betrifft, so liegen Antinomien nur dann vor, wenn der Satz und das ihm widersprechende

Gegentheil gleich bündig bewiesen sind oder die Beweise einander widerlegen. Kant behauptet dies; aber bei unbefangener Betrachtung erheben sich gegen diese Versicherung Zweifel genug. Namentlich hat Schopenhauer in seiner Kritik der kantischen Philosophie (die Welt als Wille und Vorstellung, 3te Aufl. I. S. 586 ff.) in der Reihe der Thesen und Antithesen durchgängig die Beweise der Thesen angefochten. Aber man kann weiter gehen. Denn die Schwäche fällt nicht selten auch in den Beweis der Antithesis.

Wir halten uns für den Nachweis an die erste Antinomie, welche Kant als indirecten Beweis der transscendentalen Aesthetik bezeichnet hat. Streng genommen gehört sie von allen allein in unser Thema.

Die Thesis lautet (Kritik der reinen Vernunft. S. 454 ff.): Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und die Welt hat dem Raume nach Grenzen. Die Antithesis: Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit und die Welt hat dem Raume nach keine Grenzen. Wenn die Vernunft, wie Kant darthun will, den Satz und den Gegensatz als nothwendig beweist, so widerstreitet sie sich selbst und sie hebt den Widerstreit nur dadurch, dass sie, der transscendentalen Idealität von Raum und Zeit eingedenk, den Fehler erkennt, den sie sich zu Schulden kommen liess, indem sie die Idee der absoluten Totalität auf Erscheinungen anwandte, als wären sie Dinge an sich.

Für die Prüfung dieses dialektischen Kunstwerks theilen wir sowol die Thesis als die Antithesis in ihre Glieder und stellen die entgegengesetzten einander gegenüber.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, behauptet die Thesis. Denn wenn wir das Gegentheil annehmen, so wäre bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen, und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände in der Welt verflossen. Eine unendliche Reihe indessen, welche vollendet wäre, ist

ein Widerspruch. Also ist ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daseins.

Der Fehler dieses Schlusses liegt im Untersatz. Wer behauptet, dass die Welt keinen Anfang in der Zeit habe, behauptet, dass die Bedingungen des Zustandes, den wir erkennen, rückwärts Bedingungen haben ohne Anfang. Dass mit dem Punkt der Gegenwart die unendliche Reihe vollendet wäre, behauptet er nicht; denn wahrscheinlich lässt er auch vorwärts den Verlauf nicht enden. Es ist dadurch, dass es in der unendlichen Linie einen Punkt giebt, auf welchem der Betrachtende steht, die unendliche Linie nicht vollendet. Der unendliche Blick, der sich in der anfangslos gedachten Welt rückwärts öffnet, ist von Kant in ein Unendliches überhaupt verwandelt und non der Standpunkt des rückwärts gekehrten Zuschauers als eine Grenze des Unendlichen genommen, um einen Widerspruch da hervorzuziehen, wo keiner ist. Mit der erkannten Subreption löst sich der Beweis.

Die Antithesis behauptet: die Welt hat keinen Anfang in der Zeit. Denn wenn man das Gegentheil, einen Anfang der Welt, annimmt, so muss eine Zeit vorhergegangen sein, darin die Zeit nicht war d. i. eine leere Zeit. Aber in einer leeren Zeit kann kein Ding entstehen, weil kein Theil einer solchen Zeit vor einem andern irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseins an sich hat.

Es giebt eine Ansicht, z. B. die des Plato, nach welcher die Zeit zur entstandenen Welt gehört und vor dieser nicht da ist. Auf diese passt der Beweis nicht. Aber gesetzt, man rechnet die leere Zeit nicht zur Welt und als etwas vor der Welt, so ist die Zeit, an und für sich genommen, in der Welt so unterschiedslos, wie vor der Welt. Die Unterschiede stammen aus der Erfüllung der Zeit, aber nicht aus der Zeit als solcher. Es

geht nicht an, von der Zeit unterscheidende Bedingungen des Daseins zu fordern. Da die Zeit als solche, abgesehen von ihrem Inhalt, unterschiedslos verfliesst, so kommt das der leeren Zeit entnommene Argument nicht zu Stande.

Hiernach ist weder die Thesis noch die Antithesis bewiesen; und die Antinomie ist nicht da. Wäre auch nur eine von beiden nicht bewiesen, so fehlte sie schon.

Das zweite Glied der Antinomie betrifft den Raum.

Die Welt hat dem Raume nach Grenzen, behauptet die Thesis. Denn wenn man das Gegentheil annimmt, so wäre die Welt ein gegebenes unendliches Ganzes, dessen Totalität nur durch die vollendete Synthesis der Theile oder durch wiederholte Hinzusetzung der Einheit zu sich selbst denkbar ist. Eine successive Synthesis der Theile einer unendlichen Welt, die vollendet wäre, ist unmöglich; denn eine unendliche Zeit müsste in der Durchzählung aller coexistirenden Dinge als abgelaufen angesehen werden.

Ein Beweis, der die unmögliche Durchzählung aufnimmt, hält sich nur in der subjectiven Auffassung der Welt; wo diese unmöglich ist, kann immerhin die Sache möglich sein. Ueberdies führt die Voraussetzung, dass die unendliche Welt ein unendliches gegebenes Ganze wäre, schon stillschweigend die Quelle eines Widerspruchs ein, da wir dem Unendlichen gegenüber das gegebene Ganze als begrenzt und endlich vorstellen müssen.

Die Antithesis sagt: die Welt hat keine Grenzen im Raum. Denn wenn man das Gegentheil annimmt, dass die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt ist, so müsste sie sich in einem leeren Raum befinden, der nicht begrenzt ist; und das Verhältniss der Welt, des absoluten Ganzen, ausser welchem kein Gegenstand

der Anschauung angetroffen wird, zum leeren Raum, wäre das Verhältniss der Welt zu keinem Gegenstande.

Wer den Raum für einen Gegenstand der Erfahrung hält, rechnet ihn zu der entstandenen Welt als einen Theil derselben und für diesen hat der Beweis keine Kraft. Wenn man aber den Raum nicht für eine Sache nimmt, so lässt sich die Welt zu ihm in kein Verhältniss setzen und das Ungereimte fällt weg.

Nach diesen Gegenbemerkungen besteht auch die Antinomie nicht, welche sich auf die im Raum begrenzte oder unbegrenzte Welt bezieht.

Würde indessen zugegeben, dass die Antinomien durch Beweise ohne Einrede zu Stande gekommen wären, woran jedoch viel fehlt: so ergiebt sich bei näherer Betrachtung, dass sie zwar von dem Verhältniss der Welt zu Raum und Zeit handeln, aber die Verwickelung, die den Widerspruch bildet, durch andere Begriffe als durch die Anschauungen von Raum und Zeit, vor sich geht. Wer sich darauf die obigen Beweise ansieht, nimmt dies leicht wahr. In die Zeitreihe spielt der Begriff der Causalität hinein, in das Verhältniss der leeren Zeit zur Erfüllung Causalität und Realität, in die Unmöglichkeit eines unendlichen Ganzen, das endlich wäre, die vorausgesetzte Totalität. Die Dialektik der Beweise geht von diesen Begriffen aus. Da nun die Auflösung eines Widerspruchs da geschehen muss, wo die Verwickelung entsteht, so müsste Kant in diesen Begriffen die Lösung suchen, aber nicht in der Lehre von Raum und Zeit.

Der Beweis, sagt Kant, würde in diesem Dilemma bestehen. Wenn die Welt ein an sich existirendes Ganzes ist, so ist sie entweder endlich oder unendlich. Nun ist das Erstere sowol als das Zweite falsch. Also ist es auch falsch, dass die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existirendes Ganze sei; woraus

denn folgt, dass Erscheinungen überhaupt ausser unsern Vorstellungen nichts sind.

Folgt das wirklich? Denn wenn auch die Erscheinungen, welche nur in unsern Vorstellungen etwas sind, festgehalten werden, so bleiben die Beweise dieselben; denn gerade für die Erscheinungen, in welche sich dann die Welt der Dinge verwandelt, gilt die Causalität und die Zeitreihe; und auch für die Erscheinungen wird man fragen, ob sie einen Anfang haben oder in der Zeit unendlich sind, ob sie dem Raume nach begrenzt oder unbegrenzt sind. In diesen Fragen wird genau derselbe Widerstreit durch dieselben Begriffe entstehen und die Antinomien sind nicht gelöst. Der Widerstreit haftet nicht daran, dass die Welt als ein an sich existirendes Ganze genommen wird, sondern er bleibt, wenn auch statt des an sich Existirenden, statt des Dinges an sich, die nur vorgestellten Erscheinungen (in ihrer transscendentalen Idealität) gedacht werden. Also z. B. die Erscheinungen haben einen Anfang in der Zeit; denn sonst wäre bis zu jedem Zeitpunkt eine Ewigkeit abgelaufen u. s. w. Vielleicht wendet man ein: Erscheinungen habe es nur so lange gegeben, als es ein vorstellendes Subject gab, wie es auch kein Spiegelbild gebe, ehe ein Auge in den Spiegel hineinsehe. Es verwandele sich daher die Frage, ob die Welt in der Zeit einen Anfang habe, in die Frage über den Anfang der Menschheit, denn wir können nur, wie Kant sagt (S. 42) aus dem Standpunkt eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen u. s. w. reden. Die ganze Frage sei dadurch aus dem Metaphysischen in das Bereich der Empirie gebracht. Dieser Ausweg hilft nichts. Denn an sich ist die Frage nicht widersinnig, ob die Menschheit einen Anfang habe oder in der Zeit unendlich sei. Aber zur Erscheinung gehört ausser dem Menschen (der „Vorstellungsfähigkeit des Subjects,“ das afficirt wird) das Dasein des Objects

(vgl. z. B. Kritik der reinen Vernunft S. 72), das Ding an sich, von dem nach Kant für die Sinnlichkeit der Anstoss ausgeht, wenn es auch an sich nicht erkannt werden kann und ein x bleibt. Wie im menschenleeren Zimmer, in welchem ein Spiegel hängt, immer die Bedingungen zum Spiegelbilde vorhanden sind, ohne dass es selbst da ist: so würde auch in der menschenleeren Welt diese Bedingung für die Erscheinungen bleiben, und die Frage geht dann auf diese. Wenn also überhaupt die Antinomie richtig wäre, so würde sie bestehen, einerlei, ob die Welt als ein an sich existirendes Ganze genommen würde, oder nur die vorgestellten Erscheinungen der Gegenstand wären. Das Denken, das sich correct, wie Kant es fordert, mit den Erscheinungen begnügte, würde an die Erscheinungen dieselbe Frage thun und wäre den Widerspruch nicht los.

Was die Sache betrifft, so sei hier beiläufig bemerkt, dass sich uns immer das, was wir als den Grund des Nothwendigen erkennen, als das Ewige darstellen muss. Daher erscheint bei Kant in dem Beweise der Antithesis der Raum und die Zeit und die Causalität als das, was immer war. Wir können sie nicht wegdenken. In demselben Sinne erscheint die Bewegung, welche Causalität ist und den Raum und die Zeit in sich trägt, als das Anfangslose und die mathematischen Wahrheiten sind die *veritates aeternae;* und wem es gewiss wird, dass die Bewegungen um des Zweckes willen da sind und dass mithin der richtende Zweck so ewig ist, als die Bewegung, die aus ihm fliesst: der kann den Gedanken nimmer aus der Welt wegdenken und die Vernunft Gottes ist ihm das Ewige.

In dem Vorangehenden sind folgende Sätze begründet: erstens, die behandelten Antinomien sind keine Antinomien, zweitens, wenn sie es wären, so wären sie

nicht dadurch gelöst, dass Raum und Zeit nur subjectiver Natur sind.

Hieraus folgt, dass in den Antinomien kein indirecter Beweis der transscendentalen Aesthetik vorhanden ist, also auch kein Beweis der Unmöglichkeit, dass Raum und Zeit subjectiv und objectiv zugleich sein können. Wir gewinnen aus ihnen nichts Neues, das den Schluss Kants ergänzte, den einzigen, der wirklich da ist: Raum und Zeit haben einen Ursprung a priori; also sind sie subjectiv, nur subjectiv.

So bleibt denn die Lücke in Kants Beweise, welche die logischen Untersuchungen bezeichneten.

Um im Verständniss Kants nichts zu versäumen, erwähnen wir noch einer Stelle aus der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft (S. 166 ff.), welche zwar zur transscendentalen Aesthetik nicht gehört, aber bei der transscendentalen Deduction der reinen Verstandesbegriffe etwas jener dritten Möglichkeit Analoges erörtert.

„Diese Erkenntniss," sagt Kant, „die blos auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt ist, ist darum nicht alle von der Erfahrung entlehnt, sondern, was sowol die reinen Anschauungen, als die reinen Verstandesbegriffe betrifft, so sind sie Elemente der Erkenntniss, die in uns a priori angetroffen werden. Nun sind nur zwei Wege, auf welchen eine nothwendige Uebereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe, oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich. Das Erstere findet nicht in Ansehung der Kategorien (auch nicht der reinen sinnlichen Anschauung) Statt; denn sie sind Begriffe a priori, mithin unabhängig von der Erfahrung (die Behauptung eines empirischen Ursprungs wäre eine Art von *generatio aequivoca*). Folglich bleibt nur das Zweite übrig (gleichsam ein System

der Epigenesis der reinen Vernunft): dass nämlich die Kategorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten."

„Wollte jemand zwischen den zwei genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorschlagen, nämlich, dass sie weder selbstgedachte erste Principien a priori unserer Erkenntniss, noch auch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjective, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserm Urheber so eingerichtet werden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte, (eine Art von Praeformationssystem der reinen Vernunft), so würde (ausserdem dass bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urtheilen treiben möchte) das wider gedachten Mittelweg entscheidend sein: dass in solchem Falle den Kategorien die Nothwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Ursache, welcher die Nothwendigkeit eines Erfolges unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjectiven Nothwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhete. Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objecte (d. i. nothwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdenn ist alle unsere Einsicht durch vermeinte objective Gültigkeit unserer Urtheile nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjective Nothwendigkeit (die gefühlt werden

muss) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit niemanden über dasjenige hadern, was blos auf der Art beruht, wie sein Subject organisirt ist."

In dieser Stelle ist von einem Mittelweg die Rede; aber der Mittelweg ist der gesuchte Weg nicht. Dies Praeformationssystem der reinen Vernunft, welches Kant verwirft, weil es nur eine beliebige subjective Nothwendigkeit gäbe und lediglich auf der Art beruhte, wie das Subject organisirt ist, erinnert an den Gedanken einer praestabilirten Harmonie, inwiefern es auf die Einrichtung des Urhebers zurückgeführt wird, und hat nichts mit der Ansicht der logischen Untersuchungen gemein, welche der Vorstellung des Raumes und der Zeit einen Ursprung in einer That des Geistes, der constructiven Bewegung, und vermöge der correspondirenden äusseren Bewegung eine Geltung für die Dinge zuschreiben, so dass sie gerade das sind, was Kant in dem Praeformationssystem vermisst „selbstgedachte erste Principien a priori unserer Erkenntniss" — das Wort selbstgedacht in weitern Sinne genommen. Im Uebrigen enthält diese Stelle einen augenscheinlichen Beleg für die Behauptung der logischen Untersuchungen, dass Kant in der Frage über die transscendentale Idealität des Raumes und der Zeit die dritte Möglichkeit, die Vereinigung und Uebereinstimmung des Subjectiven und Objectiven, unbeachtet bei Seite liess. Als Kant das a priori seiner Kategorien in Uebereinstimmung mit den apriorischen Anschauungen des Raumes und der Zeit entdeckte, zog er kühn die Folgerung: der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor (Prolegomena § 37). In demselben Sinne sagt er in obiger Stelle: „Nun sind nur zwei Wege, auf welchen eine nothwendige Uebereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe oder diese Begriffe

machen die Erfahrung möglich," und Kant entscheidet sich für das Zweite, dass die apriorischen Kategorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten. Hätte Kant jene dritte Möglichkeit nicht übersehen, so hätte er noch ein drittes Glied hinzufügen müssen: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe oder die Begriffe machen die Erfahrung möglich oder die Erfahrung und diese Begriffe sind durch einen gemeinsamen Ursprung bedingt. Diese dritte Möglichkeit erfüllt sich in der Bewegung, welche, im Geiste constructiv, den Begriffen, und, von den Dingen geübt, der Erfahrung zum Grunde liegt, dergestalt, dass die bewusste Bewegung des Denkens die blinde der Natur dem Erkennen aufschliesst, indem sie sie nachbildet.

So bestätigt sich nach allen Seiten durch Kant selbst, was die logischen Untersuchungen über seine transscendentale Aesthetik behaupteten.

Wir wären somit am Ziel, wenn es nicht Pflicht oder gerathen wäre, unsere Auffassung noch an der entgegenstehenden zu prüfen.

Zunächst möge der Leser aus der bisherigen Untersuchung ermessen, ob nicht einiger Grund vorhanden war, in Kants Beweisen den Beweis der ausschliessenden Subjectivität zu vermissen. Indessen schreibt Kuno Fischer (Logik 2te Aufl. S. 175 vgl. S. 180) „Den Beweis wollen die logischen Untersuchungen vermissen, unbegreiflich mit welchem Rechte." „In der That ist er geführt. Denn es wurde bewiesen, dass Raum und Zeit 1) nicht abgeleitete Vorstellungen seien, sondern ursprüngliche, 2) dass diese ursprüngliche Vorstellungen nicht Begriffe seien, sondern Anschauungen, 3) dass diese ursprüngliche Anschauungen blosse Anschauungen, dass der Raum kein Ding an sich sei d. h. nichts unabhängig von der Anschauung. Denn gesetzt,

er sei unabhängig von der Anschauung etwas an sich, so könnte dieser Raum uns nur durch Erfahrung gegeben, so müsste er ein Erfahrungsobject und die mathematischen Einsichten Erfahrungsurtheile sein, die als solche weder allgemein noch nothwendig sein könnten. Wäre der Raum etwas Reales an sich, so würde daraus die Unmöglichkeit der Mathematik folgen."

Einen Beweis, wie den hier gebotenen, vermissten wirklich die logischen Untersuchungen nicht.

Auf die hergezählten Punkte 1 und 2 kommt es nicht an, da über sie kein Streit ist. Für den dritten Punkt und dessen Ausführung fehlt das Citat und der Leser möge die Stelle suchen, die genau entspräche. Schwerlich wird er sie finden; wenigstens nimmer den Schluss: „so würde daraus die Unmöglichkeit der Mathematik folgen." Denn Kant kann nur meinen: so bliebe die (innere) Möglichkeit der reinen Mathematik unerklärt, was einen ganz andern Sinn hat und eine behutsamere Behauptung ist, als der weit ausgreifende Satz: „so würde daraus die Unmöglichkeit der Mathematik folgen." Also der Mathematik überhaupt? aller Mathematik? auch einer empirischen? welche doch schon Plato im Philebus (p. 56) von der reinen zu unterscheiden gelehrt hat. Kant sagt nur (Kritik der reinen Vernunft S. 41) „Unsere Erklärung macht allein die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntniss a priori begreiflich." Mehr sagt er nicht; mehr kann er auch mit dem minder genauen Ausdruck in den Prolegomenen § 11 nicht wollen. Die tausend und aber tausend Thatsachen, deren Möglichkeit noch nicht begreiflich geworden, sind darum nicht unmöglich; eine solche Thatsache, die Thatsache einer „grossen und bewährten Erkenntniss," ist für Kant die reine Mathematik, und darum bezeichnet er es als der transscendentalen Hauptfrage ersten Theil, wie ist reine Mathematik möglich? Aber Kant behauptete sicher

nicht, dass aus Theorien, welche auf die Frage anders antworten oder sie unbeantwortet lassen, die Unmöglichkeit der Mathematik d. h. die Behauptung folge, dass sich die (reine) Mathematik an einem inneren Widerspruch selbst vernichte.

Wir fragen nun weiter, ob der von Kuno Fischer angegebene Beweis das ersetzt, was die logischen Untersuchungen vermissten. Kuno Fischer behauptet es. „Diesen Beweis wollen die logischen Untersuchungen vermissen. In der That ist er geführt.“

Der Beweis ist kein directer; denn er beginnt mit: „gesetzt dass“ u. s. w. und Kants oben besprochene eigene Darlegung „Schlüsse aus obigen Begriffen“ überschrieben, ist schon darum vorzüglicher.

Die logischen Untersuchungen weisen nach: so weit als die constructive Bewegung des Geistes und so weit die materielle Bewegung der Dinge reicht, so weit reiche auch die Anerkennung von Raum und Zeit, von Figur und Zahl und ihre Geltung sei daher eine Geltung für das Denken und für die Dinge, subjectiv und objectiv; die Mathematik und zwar die reine wie die angewandte werde dadurch in ihrem Ursprung begriffen. In diesem Zusammenhang thaten sie einen Blick auf Kant und vermissten bei ihm die Erwägung, ob nicht Raum und Zeit subjectiv und objectiv zugleich sein können, sie vermissten den Nachweis, dass Raum und Zeit nur subjective Formen seien; sie vermissten in dem bei Kant als stillschweigende Voraussetzung zum Grunde liegenden Satze: eine Erkenntniss sei entweder subjectiv oder objectiv, die dritte Möglichkeit: oder subjectiv und objectiv zugleich, und behaupteten sie. Hat nun Kuno Fischers Beweis etwas gethan, um diese Lücken zu füllen oder als nicht vorhanden darzuthun? Die ursprünglichen Anschauungen von Raum und Zeit, sagt er, sind blosse Anschauungen und der Raum ist nichts unabhängig von der

Anschauung; denn sonst könnte uns der Raum nur durch Erfahrung gegeben sein und die mathematischen Einsichten wären Erfahrungsurtheile, die als solche weder allgemein noch nothwendig sein könnten. Es ist klar, dass dieser Beweis die vermisste dritte Möglichkeit mit keinem Worte berührt und indem er sie decken will, gar nicht trifft. Denn wenn Raum und Zeit sowol subjective als objective Geltung haben, so ist es unrichtig, dass der Raum, um objectiv sein zu können, nur ein Erfahrungsobject sein würde und die mathematischen Einsichten nur Erfahrungsurtheile. Die logischen Untersuchungen nehmen diesen dritten Standpunkt ein. Sie suchen in der constructiven Bewegung eine apriorische Quelle, aus welcher dem Geiste Raum und Zeit herfliessen. Wenn diese darnach nun sowol subjective als objective Formen sind, so wird die reine Mathematik nicht unmöglich, sondern gerade begreiflich und zwar zusammt der angewandten, welche man als einen Gegenbeweis gegen die ausschliessende Subjectivität von Raum und Zeit betrachten kann; denn was Kant in den Prolegomenen (§ 13 Anm. 1) über die Anwendung der reinen Mathematik im Sinne seiner Theorie gesagt hat, kann nicht genügen. So fällt der Beweis, der die Lücke füllen wollte, durch die Lücke durch.

Nebenbei erhellt aus diesem versuchten, aber misslungenen Ersatz, dass die dritte Möglichkeit, welche dem Raum und der Zeit einen apriorischen Ursprung in der Vorstellung, aber zugleich eine Geltung in den Dingen zuspricht, nicht dadurch widerlegt ist, dass man die zweite Möglichkeit, den Raum und die Zeit als ausschliessendes Erfahrungsobject, aufhebt. Der Streitpunkt würde sonst verschoben und die Sache verfehlt.

Indessen Kuno Fischer fragt (S. 175): „Die Möglichkeit, dass der Raum auch objectiv sei d. h. eine von der Anschauung unabhängige Realität haben könne, sollte

Kant übersehen haben? In seiner letzten vorkritischen Schrift vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume hat er den Raum als ursprüngliche Anschauung und zugleich als ursprüngliche Realität behauptet. Diese Vorstellungsweise also war dem Geiste Kants keineswegs fremd, und sie liegt überhaupt nahe genug um ihr bald zu begegnen.“ Von der vorkritischen Zeit Kants ist in der Stelle der logischen Untersuchungen, welche eine Partie aus der Kritik der reinen Vernunft behandelt, nicht die Rede; und die alte griechische Logik, die vor einem solchen Uebergleiten der Streitfrage auf ein fremdes Gebiet warnte, nannte diese dialektische Wendung, die bald als Versehen bald als Kunstgriff auftritt, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, Kant nennt sie einen Absprung. Kuno Fischer hat in seiner Geschichte der neuern Philosophie (Immanuel Kant. 1860. I. S. 244 ff.) den Aufsatz: von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum als eine Schrift bezeichnet, mit welcher Kant die Schwelle der kritischen Philosophie berühre. Von Einer Seite ist dies anzuerkennen und das Abfassungsjahr 1768 spricht für diesen Uebergang. Aber Kuno Fischer rückt sie offenbar zu nahe an die kritische Ansicht. Denn die Schrift braucht den Ausdruck nicht, dass der Raum eine „ursprüngliche Anschauung“ sei oder dass deren Erkenntniss in der Anschauung bestehe, was (I. S. 246) in gesperrter Schrift hervorgehoben wird; sie sagt vielmehr (Ausg. von Rosenkranz V. S. 301): „der absolute Raum sei kein Gegenstand einer äussern Empfindung, sondern ein Grundbegriff, der alle dieselbe zuerst möglich mache;“ sie enthält gar nicht, wie die Vergleichung dem Leser zu seiner Ueberraschung zeigen wird, die Schlüsse und Betrachtungen, welche Kuno Fischer (I. S. 244. 245) einführt, um von der Vorstellung des Raumes als eines Begriffs zur Vorstellung desselben als einer Anschauung überzuleiten, aber nur in Kant hin-

eingedacht hat. Ueberdies hat der Aufsatz die der subjectivirenden entgegengesetzte Absicht zu zeigen, dass der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe. So wenig passt die Verweisung auf diese vorkritische Schrift.

Beiläufig mag es erlaubt sein, einen Irrthum zu berichtigen, welcher den Thatbestand in den logischen Untersuchungen angeht. Kuno Fischer stellt den Gedanken der logischen Untersuchungen mit den Worten dar (Logik und Metaphysik S. 174): „Kant habe bewiesen, dass Raum und Zeit subjective Anschauungen seien; er habe nicht bewiesen, dass sie nicht auch objective Realität haben können. Er habe kaum an die Möglichkeit gedacht, dass sie beides zugleich seien. Er habe diese Möglichkeit in seiner Beweisführung schlechthin übersehen. Zu diesem Irrthum der transscendentalen Aesthetik habe Descartes den ersten Grund gelegt, als er in seiner Metaphysik den Raum nicht als Product sondern als ursprüngliche Bedingung der Bewegung genommen wissen wollte.“ Der Leser wird über diesen historischen Widersinn stutzen. Aber die logischen Untersuchungen haben daran keine Schuld; es fällt ihnen nicht zur Last, dass in dem Berichte zwei heterogene Stellen derselben zusammenflossen, die Stelle I. S. 163 mit einer Stelle, die 150 Seiten später von etwas ganz Anderm redet, I. S. 318. In der einen ist von einer Lücke in Kants Beweis des nur Subjectiven die Rede, in der andern von dem Verhältniss, wie die Bewegung zu Raum und Zeit zu denken sei, wobei die Frage vom Subjectiven oder Objectiven ausser Spiel bleibt. „Aber in der Lehre vom Raum“ wird rügend zu dem Bericht hinzugesetzt, „bilden Descartes und Kant die vollkommensten Gegensätze. Der Raum ist bei dem einen, was er bei dem andern gar nicht ist: bei Descartes nur objectiv

(materiell) bei Kant nur subjectiv (Anschauung)." Diese allbekannte Bemerkung, womit die logischen Untersuchungen gewarnt werden, trifft hiernach weder die eine noch die andere Stelle derselben, sondern fällt auf das falsche Amalgam beider zurück.

Die in Kant angestellten Untersuchungen haben die Lücken bestätigt, welche in dem Beweise der transscendentalen Aesthetik bezeichnet war. Was Kuno Fischer, um die Lücke zu decken, in der Logik Eigenes gab, leistete nicht, was es leisten sollte. Um zur Erledigung der streitigen Frage nichts zu versäumen, scheint es noch nöthig, Kuno Fischers ausführliche Darstellung der transscendentalen Aesthetik (Immanuel Kant I. S. 219—318) zu Rathe zu ziehn, und wir gehen im Folgenden in ihre Auffassung ein.

Es ist für sie charakteristisch, dass sie durchweg Kants Habilitationsschrift *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, elf Jahre vor Kants Herausgabe der Kritik der reinen Vernunft geschrieben, aber die ersten Anlagen der kritischen Philosophie enthaltend, in die Darstellung und Begründung der transscendentalen Aesthetik hineinzieht. „Verglichen mit der Kritik der reinen Vernunft," sagt Kuno Fischer, „so besteht eine völlige Uebereinstimmung zwischen dem Theile der Inauguralschrift von den formgebenden Principien der sinnlichen Welt und der transscendentalen Aesthetik." Aber diese Voraussetzung trügt und eine solche Vermengung hat ihre Gefahren.

In der Kritik der reinen Vernunft geht Kant (2te Auflage S. 29) davon aus, dass es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniss gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand. Raum und Zeit gehören jenem Stamme an, da sie angeschauet, die Kategorien diesem, da sie nur gedacht werden. Kant

hält in der Entwicklung beide Stämme dergestalt scharf und unnahbar aus einander, dass er erst den künstlichen Schematismus der reinen Verstandesbegriffe erfinden muss, um die Kategorien auf das Gebiet der Wahrnehmungen anwendbar zu machen. In der transscendentalen Aesthetik enthält sich Kant streng, von Denkgesetzen, mit welchen der Verstand, der zweite Stamm der menschlichen Erkenntniss, beschäftigt ist, irgend etwas einzumischen. Kuno Fischer rückt indessen (S. 302) unter die transscendentale Aesthetik, welche in der Ueberschrift steht, einen Abschnitt ein: die Zeit und die Denkgesetze. Darin heisst es S. 303: „Auch die Denkgesetze, der berühmte Satz vom Widerspruch und vom Grunde, bedürfen, um begriffen (?) zu werden, der Anschauung. Sie sind nichtssagend (?) ohne die Anschauung der Zeit. Kant hat diese wichtige Bemerkung schon in seiner Inauguralschrift sehr scharfsinnig gemacht. Wenn der Satz vom Widerspruch blos sagt: dass einem Dinge nicht zwei entgegengesetzte Praedicate, wie A und nicht A, zukommen können, so ist er selbst im Sinne der formalen Logik falsch. Er sagt, dass sie ihm nicht zugleich zukommen können. Also die Zeitbestimmung ist die Bedingung, unter der allein das Denkgesetz gilt. Und der Satz vom Grunde, wornach jede Veränderung ihre Ursache hat, diese Verknüpfung zweier Begebenheiten, kann nur begriffen werden als eine nothwendige Zeitfolge. Also ist es wiederum die Zeitbestimmung, welche das Denkgesetz erklärt.“ Zu dieser Darstellung kantischer Gedanken wird angeführt, *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 12 *coroll.*, wo nur steht, dass die Zeit die Anwendung der Denkgesetze begünstige, was doch etwas ganz anderes ist, als dass die Zeitbestimmung das Denkgesetz erkläre d. h. (nach Kant) das Princip sei, von dem es sich deutlich und bestimmt ableite. Dagegen thut die ganze

transscendentale Logik Einsage. Ueberdies hat Kant in der Kritik der reinen Vernunft ausdrücklich die von Kuno Fischer für das Princip des Widerspruchs zum Grunde gelegte Formel, welche in der Habilitationsschrift noch vorkommt, ausgelöscht und als unrichtig bezeichnet (S. 101 ff.). Von jenem „zugleich“ in der Formel, dem A könne nicht zugleich nicht A zukommen, sagt Kant mit dürren Worten: „Der Satz des Widerspruchs als ein blos logischer Grundsatz muss seine Ansprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken; daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zuwider.“ Die transscendentale Aesthetik ist als solche ein Glied derselben Kritik der reinen Vernunft, welche diese Verwahrung enthält; und eine echte Darstellung leidet daher einen solchen Rückfall nicht; aber selbst die Habilitationsschrift berechtigt nimmer zu dem Satz, die Zeitbestimmung erkläre das Denkgesetz, oder die Zeit sei der vorausgesetzte Commentar der Denkgesetze (S. 310).

Ferner dürfte die Anlage in Kuno Fischers Darstellung dem Gedanken Kants nicht gemäss sein. Sie geht von Raum und Zeit als Bedingungen der reinen Mathematik aus und sie stellt die erste Frage (S. 298) so: was müssen Raum und Zeit sein, wenn doch feststeht, dass alle Erkenntnisse der reinen Mathematik synthetische Urtheile a priori sind? Sie geht also von der reinen Mathematik als Factum aus und findet die erste Aufgabe der transscendentalen Sinneslehre darin, dies Factum zu begreifen. Erst von da kommt sie zu innern Gründen, warum Raum und Zeit Anschauungen a priori seien. In der Kritik der reinen Vernunft verfährt Kant gerade umgekehrt. Er will die Sinneslehre untersuchen und dabei geht ihn zunächst die reine Mathematik nichts an und daher setzt er die metaphysische Erörterung d. h. die deutliche Vorstellung dessen, was zu dem Begriffe gehört, voran, und erst dann lässt er die transscendentale folgen, in welcher er

die Anschauung von Raum und Zeit als ein Princip auffasst, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann, und verlangt dabei ausdrücklich, dass dergleichen Erkenntnisse aus dem gegebenen Begriffe herfliessen. Das ist die nothwendige Abfolge der kantischen Untersuchung. Wenn die Prolegomena in der transscendentalen Aesthetik nur die Frage behandeln, wie ist reine Mathematik möglich, so thun sie das im Sinne der Uebersicht, welche sie bezwecken; und die Behauptung ist aus Kant selbst nicht begründet worden, dass seine Prolegomena, obwohl sie später geschrieben sind, als die Kritik, ihrer Methode nach früher seien als diese (I. S. 280). Wenn nun Kuno Fischer sagt: „Die transscendentale Aesthetik ist Kants glänzendste That. Sowol was ihr Resultat als den Weg zu dem Resultate betrifft, ist diese Untersuchung ein Muster wissenschaftlicher Genauigkeit und Methode“: so ist sie selbst abgesehn von der nachgewiesenen Lücke des Beweises ein solches Muster in der umgekehrten Ordnung des Weges und in der dargethanen Vermengung nicht mehr.

Wir gehen nun zu der Darstellung der Beweise und suchen die ihr eigenthümlichen Punkte auf, um zu sehen ob sie geeignet sein mögen, in Ansehung der behaupteten Lücke unsere Ansicht zu berichtigen.

Zwei Abschnitte kommen dabei in Betracht, zuerst der Abschnitt (S. 298 ff.) „Raum und Zeit als Einzelvorstellungen oder Anschauungen,“ zweitens der Abschnitt „Raum und Zeit als reine Anschauungen“ (S. 306 ff.).

Zur Einleitung heisst es S. 298: „Die Vorstellung des einzelnen Dinges ist Anschauung, die der Gattung ist Begriff“ und im Sinn dieser Unterscheidung wird dargethan, dass der Raum kein Gattungsbegriff sei. Diesen Ausdruck des Gattungsbegriffes, der in der Darstellung nach verschiedenen Seiten ausgesponnen wird, lesen wir bei Kant in seinen Argumenten nicht. Kant würde nie

anerkennen, was doch als kantisch gegeben wird: „Die Gattung will von den einzelnen Dingen abstrahirt, aus deren gemeinschaftlichen Merkmalen zusammengefasst, mit einem Worte begriffen sein.“ Denn Kant weiss sehr wohl, dass es Gattungsbegriffe giebt, die nicht abstrahirt, nicht aus den gemeinschaftlichen Merkmalen der Dinge zusammengesetzt sind, z. B. der Gattungsbegriff Parallelogramm, Kreis, die Zahl vier. Der Unterschied ist ja schon (1763) in der Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral erörtert und ist gerade die nächste Folge der transscendentalen Aesthetik. Kant hat nicht Begriff und Gattungsvorstellung gleich gesetzt. Vorsichtiger sagt er (Kritik der reinen Vernunft S. 377): der Begriff sei eine Erkenntniss, die sich mittelbar vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein könne, auf den Gegenstand bezieht.

Kuno Fischer, Kant darstellend, fährt nun fort: „Jeder Gattungsbegriff ist, verglichen mit dem einzelnen Dinge, eine Theilvorstellung desselben, ein Bruchtheil seiner Merkmale; ein Nenner, der immer kleiner ist als der Zähler. Caesar ist Mensch, er ist es seiner Gattung nach: das sagt der Nenner. Aber wie viel hat Caesar als dieser Mensch, dieser einzige, unvergleichliche, der er war, mehr in sich, als jene Merkmale, die er mit dem letzten seiner Gattung gemein hat! Um wie viel ist dieses Individuum mehr als blos der Ausdruck seiner Gattung! Dass er Caesar war, sagt der Zähler. Um wie viel ist hier der Zähler grösser als der Nenner!“ „Raum und Zeit wären Gattungsbegriffe, wenn sie Theilvorstellungen wären, Merkmale von Räumen und Zeiten.“ Bis ein Citat, das ich vermisse, mich eines Bessern belehrt, halte ich diese Stelle für unkantisch, denn sie ist unrichtig gedacht, indem sie alle Gattungsbegriffe zu Merkmalen und alle Merkmale eines Begriffs zu Gattungs-

begriffen macht, und sie spielt in Bildern und verwerthet Bilder zu Folgerungen, als wenn sie der eigentliche Begriff wären, was schwerlich Kants Art ist. Kant, der in der Logik (III. S. 228 nach der Ausgabe von Rosenkranz) ausführlich von den Merkmalen handelt und sie als Theilvorstellungen bezeichnet, sofern sie als Erkenntnissgrund der ganzen Vorstellung betrachtet werden, bezeichnet sie dort nicht, vielleicht nirgends schlechthin als Gattungsbegriffe. Viele Merkmale sind Thätigkeitsbegriffe und lassen sich daher meistens nur künstlich zu Gattungen machen, wenn anders die Gattungen im eigentlichen Sinne genommen werden. Es ist nicht kantisch — ich kenne keine Stelle der Art und vermisse das Citat — gesetzt auch dass der Gattungsbegriff an die Stelle des Merkmals treten könnte, jeden Gattungsbegriff, weil er als Merkmal Theilvorstellung ist, als einen Bruchtheil seiner Merkmale zu bezeichnen; denn der Begriff des Bruchtheils setzt eine gleiche Theilung voraus, und ebenso ist es schwerlich kantisch, das Bild des Bruchtheils sogar fortzusetzen und den Gattungsbegriff als Theilvorstellung den Nenner zu heissen, der immer kleiner als der Zähler ist, da diese Betrachtung in eine dem Begriff unangemessene, wenn nicht unklare, quantitative Bestimmung führt, wie eine solche auch in der Stelle vorliegt, „Caesar ist Mensch, das sagt der Nenner — — — Dass er Caesar war, sagt der Zähler, Um wie viel ist hier der Zähler grösser als der Nenner!“ Hier schlägt ausserdem das Verhältniss von Subject zu Praedicat (Caesar ist ein Mensch) in das Verhältniss von Zähler und Nenner um. Das kann nicht kantisch sein. Wenn der Vergleich aus Leibniz stammen sollte, der die Merkmale als Factoren vorstellte, und den Begriff als Product ihrer Wechselwirkung und insofern in den Charakteren seiner Universalsprache jedes Merkmal als Divisor (s. oben S. 22 ff., vgl. logische Untersuchungen

I. S. 21 f.): so würde doch auch Leibniz das abnorme Verhältniss, in welches diese Metapher in der obigen Stelle ausgewachsen ist, nicht anerkennen können.

Kuno Fischer fährt, Kant darstellend, weiter fort: „Raum und Zeit wären Gattungsbegriffe, wenn sie Theilvorstellungen wären, Merkmale von Räumen und Zeiten. Aber es ist umgekehrt: sie sind nicht Theilvorstellungen, sondern das Ganze. Hier ist der Nenner immer grösser als der Zähler. Der Raum enthält alle Räume, die Zeit enthält alle Zeiten in sich: sie sind nicht Theilvorstellungen, also nicht Gattungsbegriffe.“ In Kant habe ich dies Argument nicht gefunden und ich vermisse das Citat; ich halte es auch darum nicht für kantisch, weil es, formal geprüft, den Fehler einer *quaternio terminorum* enthält. Der Schluss, nackt ausgedrückt, lautet so: alle Merkmale sind Theile, aber der Raum ist das Ganze (kein Theil), also ist der Raum kein Merkmal, und, inwiefern nach der obigen Annahme jedes Merkmal Gattungsbegriff ist, der Raum kein Gattungsbegriff. In diesem Schluss spielt abgesehn von andern Schwierigkeiten in Theil und Ganzem eine Doppelheit des Begriffs, eine Homonymie; denn das Merkmal ist ein Theil eines Begriffs, also ein Theil, logisch genommen, in Gedanken aufgefasst; aber der Raum ist das Ganze, sinnlich genommen. Durch diesen Doppelsinn reisst das Band, das der Schluss im Mittelbegriff, dem Begriff Theil, zu knüpfen gedachte, entzwei.

„Raum und Zeit,“ so schliesst die Darstellung, „sind Anschauungen, weil sie Einzelvorstellungen sind, nicht Collectiv-, sondern Singularbegriffe.“ Singularbegriffe? Kant löst den Raum und die Zeit aus dem Verbande der Begriffe, indem er sie für Anschauungen erklärt, und Singularbegriff könnte wie ein Widerspruch in dem Merkmal erscheinen, denn Begriffe sind allgemein. In der angeführten Stelle der Schrift *de mundi sensibilis*

atque intelligibilis forma et principiis steht vielmehr der auserlesene Ausdruck *repraesentatio singularis*, woraus das der Anschauung Gegenwärtige hervorblickt.

Wir fragen nun, ob dieser Kant geliehene Beweis, der Raum und Zeit als Anschauungen daraus ableiten will, dass sie nicht Gattungsbegriffe sind, der Möglichkeit Eintrag thue, dass Raum und Zeit zugleich objective und subjective Bedeutung haben. Sollten die Gattungen, wie angenommen wurde, nur durch Abstraction in unserm Kopfe entstehen, so sind in Folge dieser Ausführung Raum und Zeit keine solche Gedankendinge. Dies könnte eher dahin weisen, dass Raum und Zeit objective Bedeutung haben. Indem diese Eine Weise des nur Subjectiven, der nur subjectiven Gattungsbegriffe ausgeschlossen wird, ist wenigstens nicht dargethan, dass von ihnen die andere Weise des nur Subjectiven, die nur subjective Anschauung gelte.

Diesen Beweis will der folgende Abschnitt (S. 306 ff.) überschrieben Raum und Zeit als reine Anschauungen geben. Von der transscendentalen Aesthetik in der Kritik der reinen Vernunft unterscheidet er sich dadurch, dass er nach Anleitung der Habilitationsschrift Kants einen indirecten Beweis ausführt. Wenn Raum und Zeit empirische Anschauungen wären, so müssten sie entweder etwas für sich bestehendes Substantielles sein oder nur Eigenschaften und Merkmale der einzelnen Objecte oder Relationen, in denen sich die Dinge zu einander verhalten. Nun sind sie keins von diesen dreien. Also keine empirische, vielmehr eine reine Anschauung. In der umschreibenden Begründung, die als kantisch auftritt, dürfte der Leser Kants mehrfach anstossen, z. B. bei der Stelle (S. 308): „Endlich wie kann uns überhaupt der Raum gegeben sein? Er müsste doch wol von aussen gegeben sein? Also müsste er ausser uns sein, also in einem andern Orte, in einem andern Raume als wir; und in der

That nichts Ungereimteres lässt sich sagen." Ich vermisse das Citat, wo Kant einen indirecten Beweis durch: „er müsste doch wol von aussen gegeben sein" einführt, um die Möglichkeit, dass er von innen gegeben sei, bittweise auszuschliessen. Da wir ferner uns selbst im Raume wahrnehmen, z. B. mit dem Auge, mit der tastenden Hand, so ist der Schluss, „also müsste der Raum ausser uns sein, also in einem andern Orte, in einem andern Raum als wir," rein dialektisch und leer. Es lohnte sich zu wissen, wo dies in Kant steht. Die dritte Möglichkeit, von der wir handeln, ist durch diese Argumentation nicht getroffen; denn nach ihr sind Zeit und Raum weder Substanz noch Accidenz einer Substanz noch blosse Relation.

Es ist Kuno Fischers Weise, sich in den Philosophen, den er darstellt, so hineinzudenken, dass er ihn von dem Substrat seiner Bücher loslöst und aus dem eigenen mit dem Philosophen eins gewordenen Geist freier wiedergiebt. Dadurch gewinnen seine Darstellungen ein eigenthümliches Leben und eine Art künstlerischen Reizes. Der Leser glaubt den dunklen weitläuftigen Philosophen wie im erhellten Focus einer Linse erhellt und verjüngt zu erblicken; und er glaubt in den Fragen und Antworten, welche dieser Stil liebt, mit dem Philosophen zu denken.

Aber Kuno Fischers Darstellung ist keine eigentlich historische, keine durch und durch urkundliche. Wie es uns eben in der transscendentalen Aesthetik ergangen, dass das Kantische unkantisch erschien, so ist es mir an andern Stellen, z. B. in der Lehre vom Gewissen begegnet, wo ich ein gut Theil der dargestellten Gedanken für solche halten muss, welche in Kant hineingedacht, aber nicht aus ihm herausgelesen sind. Ich konnte sie in Kants Schriften nicht auffinden.

Kuno Fischers Darstellung ist auch keine eigentliche Paraphrase, wie z. B. des Themistius sorgfältige Paraphrase zum Aristoteles, sondern sie enthält eine Art selbstversuchter congenialer Variationen auf kantische Gedanken. Eine solche Gabe hat in der Litteratur ohne Frage ihren Werth, aber sie muss sich als das geben, was sie ist. Niemand verkennt die Energie eines begabten von den Philosophen erfassten Geistes, welche sich in dem Versuch mitbildender und nachbildender freier Gedanken kund giebt. Aber die historische Darstellung, die das erste Gesetz ist, darf ihre lebendigen Farben oder den Reiz des Neuen nicht auf Kosten des echten Bildes suchen. Daher ist zu wünschen, dass der Verfasser sich entschliesse, in einer künftigen Ausgabe durch typographische Zeichen die Variationen von dem Text, die eigenen Zwischengedanken und Umbildungen von Kants ursprünglicher Gestaltung zu unterscheiden. Was in diesem Vorschlag dem Aussehen des Kunstwerks schaden mag, wird der Wahrheit und dem nachdenkenden Leser zu Gute kommen.

Der Verfasser möge mir die Forderung der Citate, welche der Sicherheit zuverlässiger Wissenschaft dienen, auch um der Mühe willen zu Gute halten, die mir ihr Mangel machte. Denn ehe ich dem Geschichtschreiber Kants zu widersprechen und in seiner Darstellung Kants so wesentliche Gedanken als nicht kantisch zu bezeichnen wagen durfte, lag es mir ob, allen Fleiss anzukehren, in der eigenen Erinnerung alle Spuren aufzusuchen und in Kants Werken immer von Neuem nachzuschlagen und hin- und herzulesen — und doch konnte ich, da der Verfasser mir zu wissen nicht gegönnt hatte, welche Stelle Kants ihm vorgeschwebt habe, die letzte Gewissheit in dieser nachforschenden nachrechnenden Probe nicht erreichen. Nur die für einen solchen Zweck schätzbaren Wörterbücher der kritischen Philosophie, die sorgfältigen klaren Schriften Mellins gaben mir zuletzt eini-

ges Vertrauen, dass ich mich in meinem oft und viel gelesenen Kant wirklich nicht irrte. Kuno Fischer will kein Referat aus Quellenauszügen, das immer nur ein sehr lückenhaftes und dürftiges Bild gewähre (Vorrede zur Geschichte der neuern Philosophie 2te Ausg. 1. Bd. S. VIII) und sieht eine solche Leistung anderer Geschichtschreiber der Philosophie nur als eine Vorarbeit statt der Arbeit an. Indessen seine Arbeit schafft und erheischt Nacharbeit. Jene alte Weise der Darstellung ist nicht zu verschmähen. Denn in der Geschichte der Philosophie behält immer ein feingefügtes Mosaikbild den Werth des Echten und den Reiz eines sinnvollen Verständnisses. Es ist eine andere Kunst zu zeichnen, wenn man die Lichter geschickt aufsetzt und mit Schatten nachhilft, damit das Bild wirke. Aber höher als solche Wirkung steht in der strengen Wissenschaft die historische Bürgschaft des ungetrübten ungekränkten authentischen Gedankens, die Genauigkeit des Einzelnen, die Schärfe des Ursprünglichen in seiner nackten wirklichen Gestalt.

Es gehört zur Selbsterkenntniss der Philosophie, wenn in einem oft behaupteten Fundamentalsatze Kants, dem Grunde einer idealistischen Skepsis, eine Lücke erkannt wird, und daher schien es von Werth, die Ansicht zu untersuchen, welche den Satz für ganz und voll und unversehrt achtete. Wir sind ihr nachgegangen und die Lücke blieb. Wir sahen, dass weder Kants eigene Beweise noch Kuno Fischers Auffassung und Darstellung dem Raum und der Zeit es verwehren können, zugleich im Erkennen subjectiven Ursprung und im Sein objective Bedeutung zu haben.

Diese Einsicht ist für die Erkenntnisslehre wichtig; denn sie giebt ihr die Freiheit zurück, die oben bezeichnete dritte Möglichkeit, dass Raum und Zeit zugleich subjectiv und objectiv seien, im Versuch zu erproben.

Wie diese Möglichkeit sich begründe und fruchtbar entwickle, ist in den logischen Untersuchungen gezeigt worden. Kuno Fischer hat gegen diese Theorie zehn Einwände erhoben (Logik 2te Aufl. § 66. S. 165 ff.). Es ist leichter sich über einen einzelnen faktischen Punkt, wie im Vorangehenden über die Frage, ob Kant in einem Beweise eine Lücke gelassen, mit einander zu verständigen, als über solche principielle Einreden. Indem ich überzeugt bin, dass sie sich in dem ganzen Zusammenhang der logischen Untersuchungen erledigen, wünsche ich im Folgenden nur einige Bemerkungen für solche Leser hinzuzufügen, welche an den logischen Untersuchungen Antheil nehmen. Andere, welche sie nicht kennen, bitte ich ihr Urtheil zu vertagen; es ist nicht nöthig, dass man sie lese, aber sie verlangen, dass man sie nicht mit fremden Augen ansehe und darauf hin verurtheile.

Die logischen Untersuchungen sind in der Methode so verfahren, wie andere Wissenschaften, denen ein sicheres Ergebniss die Mühe lohnte. Sie haben das Princip zunächst hypothetisch gesetzt und begründet, und dann im weitesten Umfang die Folgen untersucht und mit den Thatsachen der Wissenschaften gemessen, ob sich darin das Princip widerlege oder bestätige; und mit jedem in der Bestätigung gewonnenen Ergebniss sind sie Stufe für Stufe ebenso verfahren. Erst als auf diese Weise sich ein vernünftiges Ganze fügte, das in den Wissenschaften seine Befestigung nachgewiesen, gleicher Weise in den Gründen wie in den Folgen gehalten, hofften sie am Ziele zu sein.

Die Widerlegung wird in diesen Weg eingehen müssen, um seine Fehler nachzuweisen und dadurch die Verknüpfungen zu lösen. Die logischen Untersuchungen selbst haben sich weder an Hegels dialektischer Methode noch an Herbarts Metaphysik die Mühe verdriessen lassen, ihnen bis in die letzten Winkel ihrer Wege nachzugehen

und jeden ihrer Schritte zu prüfen. Das Recht, das sie andern widerfahren liessen, sprechen sie auch für sich an.

Jene Einwände verfahren anders. Meist dialektischer Natur gehen sie in das Innere nicht näher ein, sondern sprengen ihre Widersprüche als wären sie Scheidewasser von aussen an. Ueberdies beschäftigen sie sich fast nur mit den Fundamenten des ersten Bandes; was diese tragen oder zu tragen vermögen, geht sie wenig an. Die andere Seite zur causalen Bewegung, der richtende Zweck und die fruchtbaren Beziehungen, die er hat, z. B. die durchgeführte Erhebung aller Kategorien durch den Zweck, werden in den Schatten gestellt. Es ist unrichtig (S. 166), dass jeder der beiden Grundbegriffe, die wirkende Ursache und die Zweckursache, ein bestimmtes System von Kategorien habe, was dualistisch klingt. Vielmehr sind es dieselben Kategorien der wirkenden Ursache, welche die Grundlage bleiben und die der Zweck nur tiefer ausbildet. Zwar wird auf der einen Seite anerkannt, dass der Zweckbegriff als der endgültige das Primat habe (S. 166), aber von der andern die Sache so dargestellt (S. 172), dass nur, wenn die Noth gross werde, der alte Meister zum Vorschein komme. Wo ein Begriff, wie der Zweckbegriff in den logischen Untersuchungen, durchgeführt ist, thut die Thatsache gegen solche Missgunst des Widerspruchs Einsage. Irren wir nicht, so ist die Noth allenthalben gross, wo nicht die Vernunft zum Vorschein kommt. Der Blick vom Fundament zur Spitze hat sich dem Verfasser verkürzt und der Blick von der Spitze zum Fundament fehlt fast ganz und daher verschiebt sich auch die Kritik.

Dass die zehn Einwände, weit entfernt, die Untersuchungen auf ihrem eigenen Gange zu überführen, meistens dialektischer Natur sind und draussen bleiben, mögen die nächsten Bemerkungen darthun.

„Wenn die Bewegung," heisst es S. 180, „Bedingung und Princip alles Erkennens ist, wo bleibt unter diesem Gesichtspunkt die Möglichkeit der logischen Untersuchungen selbst? Aus welcher Bewegung soll ich mir diese Einsicht deutlich machen, dass die Bewegung Erkenntnissprincip ist, diese Erkenntnisstheorie?" „welches ist die Bewegung, unter welche die logischen Untersuchungen sich selbst stellen?" Es ist an mehreren Stellen gesagt worden, dass wir nur erkennen, indem eine bewusste Bewegung, die constructive und auf höherer Stufe die zweckbestimmte, die blinde Bewegung des äussern Seins erhelle oder aufschliesse. Die logischen Untersuchungen stellen sich daher unter die Bewegungen, welche sie in diesem Sinne aufzuklären versuchten. Anders würde auch nicht zu antworten sein, wenn man gegenfragte: unter welches Wissen sich das Wissen stelle? unter welche Dialektik die dialektische Methode? Die Optik lässt sich dadurch nicht irren, dass sie das Sehen durch das Sehen erklärt, das Sehen z. B. durch die mittelst der brechenden Medien umgekehrten Strahlenkegel, die wir nur, weil wir sehen, uns vorstellen können; sie bringt es ungeachtet dieses scheinbaren Widerspruchs zu den grössten Erfindungen, wie des optischen Glases.

Indem die logischen Untersuchungen die subjective Beschaffenheit von Raum und Zeit bejahen, ohne die objective zu verneinen, wird an einer andern Stelle gesagt (S. 176 f.), so existirt ihnen der Raum gleichsam in zwei Exemplaren, einmal in uns und einmal ausser uns. Diese Consequenz ist dem bekannten Einwande des Sophisten Gorgias gegen alles Erkennen verwandt, weil sich in den Erkennenden der Eine Gegenstand vervielfachen würde. Der Verfasser benutzt diese Position zu einer Dialektik, die mit dem Begriff des Bildes ihre Kunst treibt. „Es giebt nicht zwei Originalräume. Wenn

es vom Raum zwei Exemplare giebt, so ist eines davon sicherlich aus zweiter Hand. Der Raum als Anschauung ist ein Bild des Raumes. Der Raum als Realität (soll wol heissen: der reale Raum; denn das ist ein Unterschied) ist das Original. Also (?) ist die Anschauung das Abbild dieses Originals, nur möglich unter der Voraussetzung des letztern, also nicht möglich als ursprüngliche Anschauung. Dieses Abbild ist nur möglich durch Perception des gegebenen Raums. Diese Perception ist nur möglich durch Erfahrung und Wahrnehmung. So wird aus dem Raum als Realität (Originalraum) ein Erfahrungsobject und aus dem Raum als Anschauung (Bild des Raums) eine sinnliche Vorstellung. Wo bleibt jetzt die Ursprünglichkeit auf beiden Seiten?" Diese Schlüsse aus dem Bilde eines Portraitmalers wären sehr treffend, wenn nur nicht in den logischen Untersuchungen nachgewiesen wäre, dass im Geiste kein Abbild, also auch nicht das Abbild des sogenannten Originalraums, zu Stande kommen kann, es sei denn durch Hülfe derselben entwerfenden Bewegung, welche schon für sich constructiv, die Vorstellung des Räumlichen erzeugt. Nur wenn der Originalraum sich der Vorstellung so eindrücken könnte, dass diese passiv bliebe, was doch die Dialektik vorauszusetzen sich scheuen wird, nur wenn es ein Abbild gäbe ohne ein Bilden d. h. ohne die Thätigkeit, welche gerade die Vorstellung des Raumes in uns erzeugt, liesse sich vielleicht durch die zweifelhafte Metapher von Original und Copie etwas ausrichten. Die logischen Untersuchungen beschränkten sich in jener Nachweisung nicht auf Metaphern.

Die logischen Untersuchungen haben die dialektische Methode des reinen Denkens bestritten d. h. des voraussetzungslosen Denkens, das im Gegensatz gegen alle Anschauung, sei es der Erfahrung, sei es der Geometrie, sich aus sich zu erfüllen meint. (Hegels Encyclopaedie

§ 19.). Sie untersuchten die logischen Mittel, die ein solches reines Denken in Anwendung bringe, und erklärten es für in sich unmöglich, weil die Mittel unmöglich sind. Es soll nun darin ein Widerspruch liegen (S. 168. S. 203), dass sie dies reine Denken verneinen und doch die constructive Bewegung als das Princip der reinen Anschauung (der mathematischen) behaupten und sie als eine Bedingung oder einen Anfang des Denkens geltend gemacht haben; denn dies sei auch reines, lediglich aus seiner eigenen Quelle schöpfendes Denken. Der Unterschied springt in die Augen. Die logischen Untersuchungen verneinen das reine Denken, das das Bild der Anschauung von sich stösst, und suchen eben darum ein Princip, welches das Denken in die Anschauung führt. Nun dies nachgewiesen ist, wird es, um jenes reine Denken zu halten, für dasselbe in Anspruch genommen; was ganz klug sein mag. „In keinem Falle würde das Medium, wodurch die anschauliche Erzeugung der Kategorien Statt findet, ausserhalb des reinen Denkens liegen" (S. 170), also die constructive Bewegung gehört fortan zum reinen Denken; wogegen Niemand etwas haben wird, wenn man die Anschauung Denken nennen will. Aber die Ehre einer solchen Einverleibung könnte doch unmöglich der Theorie zu dem Vorwurf eines innern Widerspruchs ausschlagen.

Es ist richtig, dass auch wol einmal die logischen Untersuchungen das Wort des Denkens in einem weitern Sinne genommen haben. Die Sprache giebt dazu den Anlass. Wenn sie z. B. den Menschen ein denkendes Wesen nennt, so schliesst sie die Anschauung nicht aus, während sie im engern Sinne das verständige Denken (das discursive) der Anschauung entgegenstellt. Was hilft es nun aus zwei Ausdrücken, in welchen diese doppelte Bedeutung keinen Leser beengen wird, einen Widerspruch herauszubringen. Die logischen Untersuchungen

sagen durchaus dasselbe, wenn sie (I. S. 166) nachweisen, die constructive Bewegung sei die ursprüngliche That des Denkens, so dass weder Anschauung noch Erkenntniss ohne dieselbe geschehe, und wenn sie später (I. S. 317) dies in die Worte zusammenfassen, die constructive Bewegung sei als That der Imagination Anfang und Bedingung alles Denkens. Was dort ursprüngliche That des Denkens heisst, heisst hier That der Imagination und Anfang des Denkens und dieser Anfang ist die Bedingung alles weitern Denkens. Daraus macht Kuno Fischer: „bald ist das Denken die Bedingung der Bewegung, bald umgekehrt die Bewegung die Bedingung des Denkens“ und diese Bestimmungen sollen sich gegenseitig aufheben. Ist hier wirklich ein Widerspruch zu Tage gebracht oder aber ein Wortsplitter?

Wenn die logischen Untersuchungen, bestrebt den Bann eines abstracten und dadurch unbestimmten Namens zu lösen, die Causalität der wirkenden Ursache in die anschauliche Bewegung mit der Richtung des Woher überführten, so wirft Kuno Fischer ein: „Das Woher sagt über die folgende Richtung nichts. Zahllose Richtungen sind möglich. Die Richtung woher hat in ihrer Folge zahllose Möglichkeiten. Die Causalität aber ist der Begriff einer nothwendigen Folge. Nun sehe ich nicht, wie aus einer Anschauung, die in der Richtung woher zahllose Möglichkeiten folgen lässt, ein Begriff abgeleitet werden soll, der eine nothwendige Folge verlangt.“ Die constructive Bewegung mit der Richtung des Woher hat im Geiste zur nothwendigen Folge die Figur; und die Causalität so allgemein genommen wie die Bewegung hat in den Wirkungen gerade so zahllose Möglichkeiten als die Bewegung; und daher nimmt in Bezug auf die aufgeworfene Schwierigkeit die eine der andern nichts; sie sind vor ihr völlig gleich.

Für die Klarheit der letzten Principien liegt viel daran, die abstracte Causalität in die anschauliche continuirliche Bewegung zurückzuführen. Die logischen Untersuchungen wiesen den Zusammenhang und die Einheit beider Begriffe in dem Kreise der Anwendungen nach. Dagegen sagt Kuno Fischer (S. 171): „Hier bemerke ich einen Grundirrthum. Die Bewegung als solche erzeugt nichts, sie ist vielmehr selbst erzeugt," (warum vielmehr? kann denn nicht auch das Erzeugte erzeugen?) „Wenn durch die Bewegung etwas bewirkt wird z. B. eine bestimmte Grösse, so ist das Erzeugende nicht die Bewegung als Ursache sondern die Ursache der Bewegung. Ich construire eine Figur. Diese Figur ist meine Construction. Ich, der ich diese Construction mache, bin die Ursache." Es ist ein Absprung, wenn man von der Metaphysik in die Psychologie, von den Bedingungen des Denkens in das Ich, von der Frage nach der nächsten Ursache in die entfernte übersetzt. Es wäre nicht zu helfen, wenn man im Ernst behauptete, dass die constructive Bewegung als solche nichts erzeuge, also der sich bewegende Punkt keine Linie. Die Pythagoreer und Kant, Leibniz und Pestalozzi, Goethe in obiger Stelle und unsere Elementarlehrer sind anderer Meinung. Die logischen Untersuchungen haben nur verlangt, dass man diese schöpferische Thätigkeit in sich selbst beobachte und sie in das volle Recht ihrer fundamentalen Bedeutung einsetze.

„Die Bewegung im Denken ist ohne Subject ebenso wenig möglich, als die Bewegung im Sein ohne Substrat. Die Thätigkeit der constructiven Bewegung d. h. der Anschauung ist bedingt durch das denkende Subject. Also ist die Anschauung als solche nicht ursprünglich. Also ist das Denken von der Anschauung so wenig abhängig, dass vielmehr die Anschauung erst durch das Denken erzeugt wird." Die Dialektik dieser Stelle verfährt so,

dass sie dem Begriff des anschauenden Subjects, denn das ist das Subject der construirenden Bewegung, sofort das denkende und dem denkenden Subject das Denken überhaupt unterschiebt, um daraus ohne Weiteres zu schliessen, dass das Denken von der Anschauung unabhängig, aber die Anschauung vom Denken abhängig ist! „Also muss," heisst es unmittelbar darauf, „zufolge dieser logischen Untersuchungen selbst unterschieden werden zwischen dem Denken, aus welchem die Anschauung hervorgeht, und dem Denken, welches aus der Anschauung hervorgeht." Zufolge dieser logischen Untersuchungen? Vielmehr hüten sie sich so zu folgern und durch dialektische Subreptionen die nöthige Erörterung des realen Verhältnisses zu ersetzen.

Die Berufung auf das Ich und das denkende Subject hat vielleicht den Sinn, dass sie auf das Bewusstsein verweisen will, das vorausgesetzt sei. Allerdings haben die logischen Untersuchungen das Bewusstsein vorausgesetzt; wir glauben mit demselben Rechte, wie die dialektische Logik es voraussetzt oder seine Untersuchung der Psychologie überlässt. Aber das Bewusstsein (das denkende Subject) ist nicht vor seinen Thätigkeiten, also nicht vor der constructiven Bewegung, vor der Anschauung, sondern in denselben; also bleiben die Nachweise, dass die constructive Bewegung die ursprüngliche Thätigkeit des Denkens sei, durch den Einwand unberührt.

„Die Bewegung im Denken ist constructive Bewegung d. h. Anschauung. Die Anschauung ist nicht materielle Bewegung, sie ist auch nicht räumliche Bewegung. Ist dieses im Denken entworfene (construirte) Bild ein Nachbild der materiellen Bewegung, so ist 1) das Vorbild nicht vollständig getroffen, denn es fehlt die Materie, so ist 2) die erzeugende Bewegung im Denken von einem Vorbilde ausser ihr abhängig, also nicht ursprüng-

lich. Ist aber das Bild im Denken ein unabhängiger Entwurf, so ist die Uebereinstimmung mit der realen Bewegung im Sein fraglich; denn die Bewegung als Anschauung und die Bewegung als materieller Process sind keineswegs identisch.“ (S. 167). Es spielt hier abermals die Dialektik des Portraitmalers, die Dialektik einer Metapher. Was die doppelte daraus wider die logischen Untersuchungen gezogene Consequenz betrifft, so verfehlt die eine wie die andere ihr Ziel. Die letzte ist kein Einwand gegen sie; denn der Unterschied ist in ihnen erörtert; und die aus dem Unterschied hergeleitete Fraglichkeit der Uebereinstimmung kommt wenigstens bei dem obigen Beispiel Goethes keinem in den Sinn. Wenn die Materie, so weit sie heute erkannt ist, ihr Wesen in Bewegungen hat und wir die blinde Bewegung der Materie nur durch die bewusste constructive begreifen, die Physik der Kräfte nur durch die Mathematik, die auf die constructive Bewegung zurückgeht: so fragt sich, wie diesen weithin sich erstreckenden siegenden Thatsachen der Wissenschaft gegenüber, welche auf die Voraussetzung der Uebereinstimmung gegründet sind, sich die Fraglichkeit, die nur einen vagen Zweifel ausdrückt, noch aufrecht halten lasse. Die erste Consequenz, dem Abbilden entnommen, trifft die logischen Untersuchungen ebenso wenig. Wo haben sie denn die constructive Bewegung, die sie als das a priori geltend machen, je ein Nachbild der materiellen Bewegung genannt? Nur wenn sie es irgendwo gethan haben, trifft die Belehrung ad 1 und ad 2. Ich vermisse das Citat. Denn wenn zur Bezeichnung der Uebereinstimmung hie oder da das Wort Gegenbild gebraucht ist, so ist Gegenbild kein Abbild, so wenig als die Antistrophe ein Abbild der Strophe ist, so wenig als ein Entsprechen Wiederholung ist. Die apriorische Thätigkeit des Geistes, als solche nimmer ein Abbild, entspricht der Bewegung im Raume.

„Die Bewegung ist kein erzeugendes Princip. Wenn sie es wäre, so könnte sie nie Raum und Zeit erzeugen. Wenn Raum und Zeit Realitäten an sich wären, so könnten sie nie reine oder ursprüngliche Anschauungen sein" (S. 181). Die erste Thesis: wenn die Bewegung ein erzeugendes Princip wäre, so könnte sie nie Raum und Zeit erzeugen, müsste zunächst den Nachweis des Gegentheils widerlegen; aber nirgends ist darin eingegangen. Die zweite Thesis bedarf in ihrer Hypothesis einer Berichtigung. In den logischen Untersuchungen ist nirgends gesagt, Raum und Zeit seien Realitäten, welches den Sinn zweier Substanzen hätte, die nur von aussen in unsere Vorstellung kommen und also nicht reine und ursprüngliche Anschauung sein könnten. Allenthalben sind Raum und Zeit in die Bewegung zurückgegeben. Raum und Zeit sind so weit real, als Bewegungen real sind, und Raum und Zeit sind so weit ideell, unserm Denken nothwendig, als ihm die constructive Bewegung, das Princip der Anschauung nothwendig ist. Aus der realen Bewegung, nämlich aus dem nothwendigen Gesetze der Trägheit, der Beharrung, welches für Ruhe und Bewegung gilt, schloss einst Euler[1]) gegen die leibnizische idealistische Metaphysik auf Raum und Zeit als real; und ein Steiner, der in seinen Gedanken gesetzmässige Flächen entwarf, welche kein menschliches Auge je sah, würde aus der constructiven Bewegung auf die ideelle Geltung, auf das a priori des Raumes schliessen können. Beide Mathematiker sind schwerlich im Widerspruch. Durch die Gebilde der bewussten constructiven Bewegung, durch Figur und Zahl, und deren erkennbare Gesetze wird die reale Bewegung mit ihren unendlichen

1) In den Denkschriften der Akademie der Wissenschaften zu Berlin. *Histoire de l'académie.* Jahrgang 1748. S. 324 ff. *réflexions sur l'espace et le tems.*

Erzeugnissen aufgeschlossen und ihr Wesen an Gesetze gebunden.

„Das Bewegungsprincip ist nicht einmüthig," heisst es in einem verwandten Einwurf, „denn es zerfällt in so viele Arten die nur in dem Worte Bewegung übereinstimmen, aber nicht aus Einer Quelle entspringen, auch nicht entspringen können." „Das Princip der Bewegung spaltet sich in diese vier Arten: 1) die erzeugende Bewegung im Denken, 2) die erzeugende Bewegung im Sein, 3) die nachbildende Bewegung, welche das Sein in das Denken einführt, 4) die vorbildende Bewegung, welche das Denken in das Sein einführt" (S. 181. 167). Alle diese Arten sollen nicht einen und denselben Begriff darstellen, sondern verschiedene Begriffe unter einem und demselben Wort sein. Indessen diese Eintheilung, die aus den logischen Untersuchungen gebildet wurde, ist kein Zerfall, keine Spaltung des mit sich einmüthigen Princips. Die erste dritte und vierte Art einigen sich von selbst. Denn die den Dingen nachbildende und die den Dingen im Zweckbegriff vorbildende Bewegung sind im Geiste betrachtet nichts anders als die sich verzweigende constructive Bewegung, die bildende im Denken, die sich in jener auf das Gegebene, in dieser auf ein Problem anwendet. Sie haben ohne Frage eine gemeinsame Quelle. Aber es ist ein alter Einwand, den sich auch die logischen Untersuchungen selbst machten, dass die Bewegung in der Vorstellung, die nur Vorstellung der Bewegung sei, nicht dieselbe sein könne, als die Bewegung im Sein, die Bewegung ausser unserer Vorstellung, die an die Materie gebunden ist. Den drei geeinigten Arten stände die zweite gegenüber, die Bewegung im Sein. Hat jene Gruppe mit dieser Art noch einen gemeinsamen Begriff, der sich in ihnen durchführt, oder sind sie nur verschiedene Begriffe unter einem und demselben Wort, also nur durch das täuschende Zeichen

des Wortes geeinigt? Die constructive Bewegung in der Vorstellung ist, wie wir glauben, etwas Anderes als die Vorstellung der Bewegung. Wenn wir z. B. in Gedanken eine Linie ziehen, sie vorentwerfen, so bewegen wir den Punkt in der Vorstellung und halten daher die Bewegung im Denken und die Bewegung im Sein nicht für blosse Homonyma. Wer beide für blosse Namensvetter ohne innere Verwandtschaft erklären will, möge die constructive Bewegung angemessener ausdrücken und dadurch ihrer eigentlichen Abkunft zurückgeben. Bis jetzt hat diesen Weg, den sonst die Wissenschaft bei Homonymien einschlägt, niemand versucht und er wird schwerlich glücken. Bereits im Eingang (S. 220 ff.) sprachen wir über diesen Gang und gaben Einwurf und gaben an, wie wir uns über ihn verständigen können. Die Thesis „das Bewegungsprincip ist nicht einmüthig" hat keinen andern Kern als diesen.

Noch eine alte hier erneuerte Klage. „In der Bewegung selbst ist ein Problem, ein Widerspruch, enthalten und dieses Problem ist nicht gelöst." Wenn hinzugefügt wird, dass die logischen Untersuchungen sich erlaubt hätten, dies zu ignoriren (S. 173): so ist wol übersehen — oder soll ich auch sagen, ignorirt — was in ihnen (II. S. 153 ff.) über die unrichtige Anwendung des Princips der Identität auf den Begriff der Bewegung und über die Entstehung des vermeintlichen Widerspruchs dargethan und nach dem dort gegebenen Citat anderswo in der Bestreitung der höhern Skepsis und der Metaphysik Herbarts ausgeführt ist. Ehe diese einfache Auflösung des alten Problems widerlegt ist, ist kein Recht vorhanden, sich gegen die logischen Untersuchungen auf den Standpunkt des Eleaten Zeno zu stellen, den man doch sonst nicht einhält. Mit dem Widerspruch, den die Bewegung darum enthalten soll, weil ein sich bewegender Punkt an demselben Orte zugleich ist und nicht ist,

muss es eine eigene Bewandtniss haben. Denn es liegt in der Natur eines sich widersprechenden Begriffs, dass er sich in den Folgen je weiter desto mehr entzweie und zuletzt vernichte. Davon ist in der Bewegung nichts zu spüren. Hätten sich die Füsse durch den dialektischen Widerspruch warnen lassen, so würde niemand gehen; und hätten sich die Gedanken durch den dialektischen Widerspruch warnen lassen, so wäre keine Differential- und Integralrechnung, keine Mechanik und Dynamik erfunden, welche die grössten Gesetze entdeckten und deren Wahrheit in den Folgen für die Wahrheit im Princip eintreten, was mindestens Freiheit von Widerspruch bedeutet. Dem Scharfsinn der Eleaten geschieht Genüge, wenn der Schein des Widerspruchs aufgedeckt wird. Freilich fallen mit der Anerkennung einer solchen einfachen Lösung Lieblinge unter den Problemen der dialektischen Logik.

Wenn die logischen Untersuchungen noch dadurch eine gründliche Täuschung sollen herbeigeführt haben, dass sie in ihrer eigenen Sache und in ihrer Polemik den Realgrund und den Erkenntnissgrund durchgängig verwechselten (S. 207): so ist diese schwere Beschuldigung zu leicht hingeworfen und mir nicht verständlich genug, um darin eingehen zu können. Die logischen Untersuchungen haben gerade den Unterschied dieser Begriffe, der in der dialektischen Logik ziemlich abhanden gekommen war, hervorgehoben und selbst dahin gestrebt, wohin alle Erkenntniss streben muss, dass der Realgrund und nicht blos Anzeichen in dem Gebiet der Wirkung für sie Erkenntnissgrund werde.

Wenn ich nicht irre, so ist hiemit das Wesentliche der Einreden erledigt und kein einziger der zehn Einwände hindert die Theorie, jene von Kant offen gelassene Möglichkeit für die wahre zu halten, kein einziger die constructive Bewegung, aus welcher unsere Anschauung

des Raumes und der Zeit möglich wird, für ursprünglich im Geiste zu achten und zwar für eine solche, welche der realen Bewegung in der Natur entspricht.

Wie nahe Kant, wenn auch nicht in seinem transscendentalen System, doch durch unbefangene psychologische Beobachtungen, an die Bewegung als das Ursprüngliche heranrückte, bezeugen zwei gelegentlich zwischengelegte Betrachtungen in der Kritik der reinen Vernunft, welche es erlaubt sei zum Schlusse herzusetzen.

Die erste findet sich in der transscendentalen Deduction der Verstandesbegriffe, Kritik der reinen Vernunft S. 154 ff. „Dies nehmen wir auch jederzeit in uns wahr. Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Cirkel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Raumes gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht auf einander zu setzen, und selbst die Zeit nicht, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äusserlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) blos auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den innern Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben, Acht haben. Bewegung als Handlung des Subjects (nicht als Bestimmung eines Objects), folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahiren und blos auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den innern Sinn seiner Form gemäss bestimmen, bringt sogar den Begriff der Succession zuerst hervor." Kant bezeichnet hier geradezu für den Geist die Bewegung als ein Prius der Zeit und als ein Prius für die drei Abmessungen des Raumes. In der Anmerkung fügt er hinzu: „Bewegung als Beschreibung eines Raumes ist ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äussern An-

schauung überhaupt durch productive Einbildungskraft und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transscendentalphilosophie.“ Wenn Kant wirklich die Bewegung in die Transscendentalphilosophie aufgenommen hätte, wie er hier dazu geneigt ist, (an einer andern Stelle der Kritik der reinen Vernunft 2te Ausg. S. 58 ist sie ihm ein empirisches Datum), so hätte ein guter Theil der Kritik der reinen Vernunft anders ausfallen müssen.

Dies wird noch deutlicher, wenn man mit der eben mitgetheilten und schon in den logischen Untersuchungen (2te Aufl. I. S. 165 f.) hervorgehobenen Stelle noch eine andere vergleicht, welche sich in der systematischen Vorstellung aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes und zwar am Schlusse findet (Kritik der reinen Vernunft 2te Aufl. S. 291 f.). „Um Veränderung als die dem Begriffe der Causalität correspondirende Anschauung darzustellen, müssen wir Bewegung als Veränderung im Raume zum Beispiel nehmen, ja sogar dadurch allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verstand begreifen kann, anschaulich machen. Veränderung ist Verbindung contradictorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Dasein eines und desselben Dinges. Wie es nun möglich sei, dass aus einem gegebenen Zustande ein ihm entgegengesetzter desselben Dinges folge, kann nicht allein keine Vernunft sich ohne Beispiel begreiflich, sondern nicht einmal ohne Anschauung verständlich machen, und diese Anschauung ist die der Bewegung eines Punktes im Raume, dessen Dasein in verschiedenen Oertern (als eine Folge entgegengesetzter Bestimmungen) zuerst uns allein Veränderung anschaulich macht; denn um uns nachher selbst innere Veränderungen denkbar zu machen, müssen wir die Zeit als die Form des innern Sinnes figürlich durch eine Linie und die innere Veränderung durch das Ziehen dieser

Linie (Bewegung), mithin die successive Existenz unserer selbst in verschiedenem Zustande durch äussere Anschauung uns fasslich machen." [1])

In dieser Stelle liegen Elemente genug, um auch die abstracte Causalität, wie nach der vorigen Stelle den Raum und die Zeit, in die Bewegung zurückzuführen und zwar als in einen „reinen Actus" „der productiven Einbildungskraft." Wenn nun diesen schönen Bemerkungen gegenüber Kant sonst, wie z. B. in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, die Bewegung als einen Gegenstand möglicher Erfahrung betrachtet: so könnte jemand, um Kant mit sich in Einklang zu bringen, jenen Vorgang im Denken und diesen Gegenstand im Sein zusammenfassen und die apriorische Bewegung der realen entsprechen lassen. Dann käme er bei jener dritten Möglichkeit an, welche ihm durch die Lücke in Kants Beweise von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit offen und unbenommen blieb, und wäre dann vielleicht der in den logischen Untersuchungen ausgeführten Theorie nicht abgeneigt. Aber seine Weltanschauung wäre keine kantische mehr.

Der günstige Leser, der an den logischen Untersuchungen Theil nahm, wird sich erinnern, dass die Motive, von denen die Untersuchungen ausgehn und ihren eigenen Weg suchen, keineswegs in den kantischen Stellen liegen. Wollte man aber dessenungeachtet dies gerne annehmen, um nach der Weise einer äusserlichen Geschichtschreibung den Faden aus Kant weiter zu spinnen, so käme nicht viel darauf an. Eine solche Anknüpfung wäre ebenso richtig oder ebenso unrichtig als

---

1) Vgl. die transscendentale Erörterung des Begriffs der Zeit in der transscendentalen Aesthetik § 5. Kritik der reinen Vernunft. 2te Aufl. S. 48 f.

eine andere historische, welche das gerade Gegentheil jener den logischen Untersuchungen in derselben Kritik zugeschriebenen Absicht ist den Standpunkt Kants ergänzen zu wollen. „Die Aufgabe der logischen Untersuchungen ist die genetische Erklärung der Kategorien. (nur dies?) Aristoteles hat in der Bewegung ein Realprincip erkannt. Wenn in der Bewegung zugleich ein logisches Princip dargethan werden kann, so lassen sich in diesem Princip Logik und Metaphysik vereinigen. Auf dieses Ziel (?) sind die Untersuchungen gerichtet." (S. 166.)

Möge diese Verständigung über Kant, von dem die Frage ausging und zu dem sie zurückkehrte, zu einer Verständigung über die Richtung beitragen, in welcher sich die Untersuchung der Principien weiter bewegen muss.

VIII. Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza's Werken und deren Ertrag für Spinoza's Leben und Lehre.

Wir verdanken der einsichtigen Aufmerksamkeit des Buchhändlers Herrn Friederich Müller in Amsterdam eine erhebliche Bereicherung der Spinoza-Litteratur.

Schon im Jahr 1852 gab Eduard Böhmer von einigen Auffindungen auf diesem Gebiete Kunde, in seiner Schrift: *Benedicti de Spinoza tractatus de Deo et homine eiusque felicitate lineamenta atque annotationes ad tractatum theologico politicum.*

Es verlauteten neue Entdeckungen, bis im Jahr 1862 der Professor van Vloten in Deventer, dem Herr Friederich Müller das Aufgefundene übergeben hatte, die Ergänzungen zu Spinoza's Werken unter dem Titel herausgab: *Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum. Continens tractatum hucusque ineditum de Deo et homine, tractatulum de iride, epistolas nonnullas ineditas et ad eas vitamque philosophi collectanea. Cum philosophi chirographo eiusque imagine photographica ex originali hospitis H. van der Spijck. Amstelodami apud Fredericum Muller 1862.*

Schon sind von verschiedenen Seiten Beiträge zum Verständniss und zur Verwerthung dieser Ergänzungen erschienen, Ed. Böhmers wichtige kritische Bemer-

kungen,[1]) H. Ritters Urtheil über das Eigenthümliche dieser aufgefundenen Schriften,[2]) J. B. Lehmanns Gegenbemerkungen gegen erhobene Zweifel,[3]) van der Linde's litterarische Aufklärungen,[4]) Erdmann's aufmerksamer Versuch den Ertrag der neuen Quellen in die Darstellung des Spinoza einzureihen,[5]) und zuletzt Christoph Sigwart's eingehende Schrift,[6]) welche jedoch erst herauskam, als die folgende Untersuchung bereits geschlossen war und der vorliegende Band der historischen Beiträge schon gedruckt wurde. Der neueste ausführliche Darsteller von Spinoza's Lehre (1865), Kuno Fischer, hat den bedeutendsten Theil dieser Ergänzungen, den *tractatus brevis de Deo et homine* nicht berücksichtigt. Mögen denn die folgenden Wahrnehmungen und Erörterungen nicht überflüssig erscheinen.

1. Wir betrachten zunächst die Lebensbeziehungen

---

1) Namentlich Spinozana in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1862. XLII. 1. S. 73 ff. Vgl. Spinozana in derselben Zeitschrift 1860. XXXVI. 1. S. 121 ff.

2) Göttinger gelehrte Anzeigen 1862 Stück 47. S. 1848 ff.

3) J. B. Lehmann's Spinoza. Sein Lebensbild und seine Philosophie. Inauguraldissertation 1864 vgl. von Reichlin-Meldegg in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1865. XLVI. 2. S. 290 ff.

4) Notiz zur Litteratur des Spinozismus in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1864. XLV. 2. S. 301 ff.

5) J. E. Erdmann Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1866. 2ter Bd. S. 47 ff.

6) Christoph Sigwart Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniss des Spinozismus untersucht. 1866. vgl. Vorrede S. IV.

Spinoza's, insofern sich uns die Kenntniss derselben in einigen Punkten durch die Supplemente erweitert.

In dem holländischen Manuscript des ursprünglich lateinisch verfassten Tractatus *de Deo et homine*, welches Herr Friederich Müller auffand, ist eine aus Coler's Lebensbeschreibung des Spinoza excerpirte, aber mit einigen Zusätzen vermehrte Lebensnachricht vorgesetzt, welche einige neue, wenn auch nicht sehr erhebliche Notizen z. B. über das Haus, in welchem Spinoza geboren wurde, enthält. [1])

Es ist bekannt, dass die Juden den unjüdisch denkenden Spinoza aus der Synagoge und der Gemeinschaft mit den Juden verstiessen. Coler, lutherischer Prediger im Haag, der kaum 30 Jahre nach Spinoza's Tode den Nachrichten und Erzählungen über ihn nachforschte, — seine Lebensbeschreibung kam 1706 heraus — hatte sich vergebens bei den Rabbinern in Amsterdam bemüht, die Urkunde der Excommunication einzusehen. Jetzt erhielt sie der Herausgeber des Supplementum von einem Sekretair der Gemeinde der portugiesischen Juden in Amsterdam und theilt sie mit, während die Vertheidigungsschrift, welche Spinoza nach der gewöhnlichen Angabe schrieb, nicht mehr aufzufinden ist. Die Urkunde, portugiesisch verfasst, trägt das Jahr 1656, während gewöhnlich das Jahr der Excommunication übergangen oder 1660 als dasselbe angenommen wird. Der Bannfluch wünschte den Zorn Gottes auf Spinoza's Haupt und stiess ihn hülfelos aus aller Gemeinschaft des Lebens wie in eine Wüste. [2])

Zur Zeit, da Spinoza, aus Amsterdam flüchtig geworden, in Rhynsburg verweilte (1660 – 1664), hatte dort die freieste Secte, die es damals in den Niederlanden gab, ihren eigentlichen Sitz. Sie ist unter dem Namen

1) Supplement. p. 289.
2) Supplement. p. 290 sqq.

der Collegianten oder Rhynsburger bekannt. Als nämlich nach der Synode von Dortrecht (1618. 1619) der arminianische Gottesdienst verboten war, hatte sich in Rhynsburg durch die Gebrüder van der Kobbe (um 1620) eine Gemeinde gebildet, welche, ohne Geistliche, unter Gemeindeältesten Betstunden (*collegia*) hielt, die Bibel las und sich erklärte und das Abendmahl feierte. Sie forderte altchristliche Sittenstrenge, aber war gegen kirchliche Dogmatik fast gleichgültig. Freiere unter den Taufgesinnten (Mennoniten) hielten sich zu ihnen. Es lässt sich vermuthen, dass Spinoza mit den Collegianten verkehrte, oder gar dass sie ihn nach Rhynsburg zogen. Wir wissen anderweitig, dass Spinoza mit gelehrten Mennoniten umging (Coler in Paulus Ausg. des Spinoza II. S. 603). Jarrig Jellis, an den nach einer alten Angabe[1]) die Briefe 44 bis 47 geschrieben sind, und der sich an der Herausgabe von Spinoza's nachgelassenen Schriften betheiligte, ein Kleinhändler in Amsterdam, war Mennonit. Aus der Annahme einer Gemeinschaft mit den Collegianten erklärt es sich, dass man in ihrem frühern Waisenhause, dem jetzigen der Taufgesinnten in Amsterdam, Briefe von Spinoza's Hand auffand. Johann Bredenburg, ein Kaufmann in Rotterdam, der Spinoza's Tractatus *theologico politicus* entkräften wollte, aber sich in spinozische Gedanken von Gott verstrickte, war ein Collegiant und der Streit, der auf diese Veranlassung unter den Collegianten ausbrach, dreht sich um verwandte Begriffe.[2])

1) Böhmer Spinozana in der Zeitschr. für Philosophie und philosoph. Kritik. XLII. 1. p. 88.

2) M. Simeon Friederich Rues aufrichtige Nachrichten von dem gegenwärtigen Zustande der Mennoniten oder Taufgesinnten wie auch der Collegianten oder Reinsburger. Jena 1743. S. 268. vgl. Leibniz Theodicee nach Erdmann's Ausg. S. 612.

Die in dem Waisenhause der Collegianten aufgefundenen Originale einiger in den nachgelassenen Werken herausgegebenen Briefe hellen einige Lebensbeziehungen auf, die der Herausgeber der *opera postuma*, Ludwig Meyer, absichtlich in Dunkel gelassen hatte. Mit Fleiss hatte er, wie er in der Vorrede erklärt (II. p. 30 ed. Paul.), in vielen Fällen die vorkommenden Namen nur mit Anfangsbuchstaben oder gar nur mit Sternchen ezeichnet, und übte darin eine Rücksicht gegen die Personen, deren Ruf durch Berührung mit Spinoza gelitten hätte; denn seine Philosophie galt dem Atheismus gleich. Eine solche Schonung war in Spinoza's Sinn. Unter Anderm zeigt dies ein in Holland im Jahr 1843 zu Tage gekommener Brief des Spinoza an Dr. Lambert von Velthuysen.[1] Es war nämlich im Jahr 1675 Spinoza's Absicht, erklärende und rechtfertigende Anmerkungen zu seinem *tractatus theologico politicus* (1670) herauszugeben. Da nun Lambert von Velthuysen, Doctor der Medicin, an Spinoza durch einen gemeinsamen Bekannten eine Beurtheilung des Buchs gesandt und Spinoza sie beantwortet hatte (Brief 48. 49): so wünschte er die Beurtheilung und Beantwortung in seine Anmerkungen einzufügen. Indem er sich dazu die Erlaubniss erbittet, berührt er die Gefahr der öffentlichen Meinung. *Et quamvis credam*, sagt er in dieser Beziehung, *posse id fieri absque ullo tuae famae periculo, si modo nomen tuum eidem non inscribatur, nihil tamen faciam, nisi mihi eiusdem evulgandi licentiam concedas.* So hatte es schon Gefahr, in Austausch mit dem Verfasser eine Schrift des Spinoza zu widerlegen und Spinoza will

1) Brief van Bened. de Spinoza aan Dr. Lambert van Velthuysen, medegedeelt door Prof. H. W. Tydeman (in Leyden). Mit Fac-simile. Unterz. Sept. 1843.

den Namen des Widerlegers weglassen. Der Herausgeber der nachgelassenen Briefe nahm dieselbe Rücksicht und erst jetzt kommen einige der unterdrückten Namen an den Tag. Der 42te Brief, an J. B. überschrieben, ist wahrscheinlich an J. Bresser, Dr. der Medicin, gerichtet, an den das Supplementum (p. 308 ff.) einen herzlichen und ermahnenden Brief Spinoza's bringt. J. R. (Brief 72) „*misit mihi amicus noster J. R. litteras*," ist Joannes Rieutwertsz, Buchdrucker der Stadt Amsterdam (vgl. Coler nach Paulus Ausg. II. p. 641). Einige nähere Bestimmungen ergeben sich aus den Adressen und dem Datum der aufgefundenen Briefe.

In den hinterlassenen Werken eröffnet der Briefwechsel mit Heinrich Oldenburg die Reihe (Brief 1—25). Heinrich Oldenburg, ein Bremer, war als ächter Sekretär der Gesellschaft der Wissenschaften in London ein lebendiger Mittelsmann für die Beziehungen der Gelehrten in den verschiedenen Ländern. Schon im Jahre 1661 besuchte er Spinoza in Rhynsburg (Br. 1); es ist bezeichnend, wenn ihn der Name des 29jährigen Spinoza dorthin zog; und der erste seiner Briefe, schon im Aug. 1661 gleich nach der Rückkunft in London geschrieben, zeigt ziemlich deutlich, dass schon damals in Rhynsburg die Argumente der spätern spinozischen Philosophie zwischen ihnen verhandelt wurden. In dem Supplemente wird uns Oldenburgs letzter Brief mitgetheilt, aus dem Jahre vor Spinoza's Tode, vom 11. Februar 1676, die Antwort auf den letzten Brief Spinoza's, den die *opera postuma* (Br. 25) enthalten. (Suppl. p. 309 sq.). Die dem Spinoza eigenthümlichen Anschauungen wollen auch da noch dem Geiste Oldenburgs nicht einleuchten, der mehr von dem positiven Standpunkte des gewöhnlichen Bewusstseins argumentirt. Zwischen beide Endpunkte fällt ein neuer Brief Oldenburgs (Supplem. p. 300 sqq.), während der Pest in Lon-

den geschrieben, wahrscheinlich aus dem Sept. 1665, in welchem er einen Dank Boyle's, des Physikers und Chemikers, ausrichtet, des Astronomen Hevels gedenkt und nach Huygens bewundernd fragt. Leider fehlt uns der Brief Spinoza's, durch welchen Boyle sich ihm verpflichtet fühlte und die Beziehung bleibt uns dunkel. Der Zeit nach schiebt sich dieser neue Brief zwischen den 13ten und 14ten unserer Sammlung ein, und die Gegenstände, welche Oldenburg im 14ten Brief bespricht, knüpfen augenscheinlich an einen Brief an, der uns fehlt, wahrscheinlich an Spinoza's Antwort auf den nun vorliegenden Oldenburgs.

Es war ein edles Verhältniss zwischen Spinoza und einem wohlhabenden jungen Mann in Amsterdam, Simon van Vries, dessen freigebige Unterstützung Spinoza abgelehnt hatte (Coler. II. S. 622 f. Paul.). Die hinterlassenen Werke haben von ihm einen Brief mit metaphysischen Fragen vom Februar 1663 und Spinoza's Antwort (Brief 26. 27), so wie einen spätern wissenschaftlichen Brief an ihn als Antwort auf eine Frage (Brief 28). Die beiden ersten Briefe liegen nun vollständig (Supplem. p. 295 ff.) vor. Der Herausgeber, Ludwig Meyer, hatte den Namen voll ausgedruckt, denn Simon van Vries war gestorben, aber die persönlichen Beziehungen weggelassen; ja die Veranlassung des Briefes durch eine Aenderung verwischt. In den hinterlassenen Werken erscheinen die Fragen von Simon van Vries als s e i n e Fragen. Aber nach dem nun mitgetheilten Eingang beider Briefe fragt er im Namen junger Männer, welche sich in Amsterdam zu einem Kreise vereinigt hatten und Spinoza's Metaphysik in dem Mscr. des ersten Buches der *ethica more geometrico demonstrata* zusammen studirten (Febr. 1663). Spinoza freuet sich dieser Gemeinschaft, aber wachsam verlangt er, dass ein junger Hausgenosse von ihm —

nach van Vlotens Vermuthung Albert Burgh, der in spätern Jahren zum Katholicismus übertrat, — in seine eigentliche Lehre nicht eingeführt werde; denn er sei dazu noch nicht reif. In dem nun vorliegenden Schluss des 26sten Briefes sehen wir Simon van Vries mit einem Collegium der Anatomie beschäftigt, mit dem Vorhaben Chemie zu hören umgehend und auf den Rath des Spinoza Willens, die ganze Medizin zu durchlaufen. So herschen in Spinoza's jungen Freunden naturwissenschaftliche Studien vor.

In den hinterlassenen Werken enthalten Brief 31 bis 38 einen Briefwechsel zwischen Wilhelm van Blijenbergh, Kaufmann in Dortrecht und Spinoza aus dem Ende des Jahrs 1664 bis Juni 1665. Sie sind Uebersetzungen aus dem Holländischen; die Originale der Blijenberghschen Briefe sind jetzt aufgefunden; und der letzte Brief Spinoza's, Brief 38, niederländisch geschrieben, wird mitgetheilt. In diesen Briefen greift Blijenbergh Spinoza's Meinungen an, indem er namentlich die ethischen Consequenzen des Determinismus zieht. Spinoza vertheidigt sich und sucht die Missverständnisse wegzuräumen, wobei er besonders den Begriff der Privation nach seiner Auffassungsweise erläutert. Der Herausgeber Ludwig Meyer hat kein Bedenken getragen Blijenbergh's Namen voll auszudrucken, wahrscheinlich weil eine Rücksicht nicht nöthig war; denn Blijenbergh hatte sich bereits in seiner 1674 herausgegebenen Widerlegung des *tractatus theologico politicus* genügend als Gegner Spinoza's offenbart.

Ein mit J. O. bezeichneter Mann hat dem Spinoza die Einwürfe Velthuysens (Brief 48) mitgetheilt und Spinoza sendet demselben J. O. (Brief 49) seine Entgegnung. Aus dem aufgefundenen Concept dieses letzten Briefes (Suppl. p. 305) tritt nun der Mann hervor. Es ist kein anderer als Isaac Orobius de Castro, ein merkwürdiger

Mensch, der von katholischen Eltern geboren, Lector der Metaphysik auf der Universität zu Salamanca, des heimlichen Judenthums angeklagt, aber trotz der Martern der Inquisition nicht geständig wurde, bis er nach Frankreich und dann nach Amsterdam auswandernd in Amsterdam sich beschneiden liess (vgl. Joecher s. v., Coler b. Paulus II. p. 677.). Spinoza's Brief ist kurz und kühl gehalten. Spinoza lebte nicht mehr, als Isaac Orobius eine Schrift gegen Bredenburg, jenen Collegianten mit spinozischen Gedanken, herausgab (1684). Das Datum des bezeichneten Briefes ist weder in den hinterlassenen Werken noch aus dem aufgefundenen Concept mitgetheilt.

Auch einige neue Nachrichten über die persönlichen Beziehungen zu unsern deutschen Philosophen Leibniz und Tschirnhausen kommen durch die Auffindung von Originalbriefen ans Licht. Niemand wusste, dass Tschirnhausen, der Finder der caustischen Curven, der Erfinder der Brennspiegel, der Entdecker der Porzellanerde, in der philosophischen Welt durch seine 1687 zu Amsterdam erschienene *medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* bekannt, mit Spinoza in Verbindung gestanden. Es war bekannt, dass er 1668, 17 Jahre alt, auf die Universität Leiden gegangen war und in Holland gegen Ludwig XIV 18 Monate Kriegsdienste genommen hatte. Aber weder im *éloge* von Fontenelle noch in der 1709 zu Görlitz erschienenen „Lebens- und Todesgeschichte des weltberühmten Ritters und Herrn Herrn Ehrenfried Walther von Tschirnhauss"[1]) ist irgendwie erwähnt worden, dass Tschirnhauss Spinoza gekannt habe — und plötzlich zeigt sich jetzt, dass in den hinterlassenen Werken die Briefe 61 bis 72 einen Brief-

1) Wieder abgedruckt in Zieglers Schauplatz und historischem Labyrinth der Zeit. 1ste Fortsetzg. Lpz. 1717.

wechsel zwischen Tschirnhausen und Spinoza vom October 1674 bis Juli 1676 bilden. Unter den sechs Sternchen hatte niemand Tschirnhausens Namen vermuthet. In Amsterdam, so scheint es, war Tschirnhausen mit jüngern Freunden Spinoza's bekannt geworden und hatte ihn in Amsterdam oder im Haag selbst gesprochen; denn er schreibt Brief 63 (I. p. 668) *praesens mihi indicasti methodum, qua uteris in indagandis necdum cognitis veritatibus* und lobt den Erfolg dieser Methode, welchen er an sich erfahren. Durch Tschirnhausen knüpfen sich nun einige nähere Beziehungen zwischen Leibniz und Spinoza.

Wir hatten bis dahin nur einen Brief von Leibniz an Spinoza aus Frankfurt vom Jahre 1671, mit welchem Leibniz dem Spinoza seine *notitia opticae promotae* übersendet. Jetzt scheint es, dass aus jener Zeit Spinoza mehrere Briefe von Leibniz in Handen hatte. Denn in einem neu mitgetheilten Briefe an Schaller, Dr. der Medizin, einen Freund Tschirnhausens, aus dem Jahre 1675 sagt Spinoza von Leibniz (supplem. p. 317) „*quantum ex ipsius epistolis coniicere potui, visus est mihi homo liberalis ingenii et in omni scientia versatus.*“ Einer dieser Briefe Leibnizens handelte von dem *tractatus theologico politicus* (p. 316). In jenem bisher bekannten Briefe (Brief 51) hellt sich durch die Auffindung der Urschrift ein Name auf. Leibniz sagt mit Bezug auf die angeschlossene *notitia opticae promotae: studio et amplissimum* (nun folgen sechs Sternchen) *in eodem genere florere nec dubito tibi cognitissimum esse. Unde si huius quoque iudicium et favorem mihi impetraveris, beneficium mirifice auxeris.* Der Mathematiker, dem Leibniz empfohlen zu sein wünscht und den er zu Spinoza's Bekannten zählt, zeigt sich nun als Hudden (Joannes Huddenius) (suppl. p. 306), der, durch mathematische Schriften bekannt, Rathsherr und später Bür-

germeister in Amsterdam war. Tschirnhausen hatte Leibniz in Paris getroffen, war mit ihm vertraut geworden, und wünschte ihm (nach dem Brief an Schaller supplem. p. 316) Spinoza's Schriften (ohne Zweifel die noch ungedruckte Ethik) mitzutheilen. Aber Spinoza hält damit misstrauend zurück. *Quantum ex ipsius epistolis conjicere potui, visus est mihi homo liberalis ingenii et in omni scientia versatus. Sed tamen ut tam cito ei mea scripta credam, inconsultum esse judico. Cuperem prius scire, quid in Gallia agat et judicium nostri Tschirnhausii audire, postquam ipsum diutius frequentaverit et ipsius mores intimius noverit.* Wir können fragen, was denn den Spinoza gegen Leibniz eingenommen hatte, aber können darüber kaum etwas vermuthen. Hatte Spinoza vielleicht in den vorangegangenen Briefen etwas von den Gedanken gewittert, mit welchen Leibniz das deutsche Bücherwesen unter den kurmainzischen Schutz, aber auch unter dessen Censur bringen wollte? Was Leibniz 1668 beabsichtigt, ist demjenigen schnurstracks zuwider, was Spinoza in seinem *tractatus theologico politicus* als Denkfreiheit erstrebt. Leibniz theilte gern in seinen Briefen eigene Philosopheme mit. Wenn er dies auch gegen Spinoza gethan hätte, so wäre es möglich, dass die scharfe Spitze einer Aeusserung in der Ethik (eth. I. app. p. 74) nicht blos auf die Pythagoreer oder Plato gehen, sondern auch den Leibniz treffen sollte — — *quae denique aures movent, strepitum sonum vel harmoniam edere dicuntur, quorum postremum homines adeo dementavit, ut Deum etiam harmonia delectari crederent.* Es ist bekannt, dass Leibniz, nach Hannover berufen, auf seiner Rückreise, es war gegen das Ende des folgenden Jahres, also wenige Monate vor Spinoza's Tode, im Haag den Spinoza aufsuchte und sprach. Leibniz erwähnt diese Begegnung kurz in der Theodicee (bei Erdmann S. 613).

Inniger war die Verbindung zwischen Tschirnhausen und Spinoza. Niemand kannte sie bislang. Aber es war schon dem litterarisch forschenden Tennemann (in seiner Geschichte der Philosophie Bd. XI. S. 209 f.) aufgefallen, dass zwischen Tschirnhausens *medicina mentis* und Spinoza's unvollendetem Tractatus *de intellectus emendatione* eine grosse Aehnlichkeit bestehe und er wies durch Vergleichung einiger Stellen und einer Definition nach, dass Tschirnhausen die Schriften Spinoza's müsse gelesen haben. Jene Briefe gewinnen daher für den historischen Zusammenhang beider Philosophen eine neue Bedeutung. In der That enthalten sie principielle Fragen und zeigen uns, dass Tschirnhausen nie auf dem Standpunkt der Metaphysik des Spinoza stand. Im 61sten Briefe bespricht er den Determinismus des Spinoza und setzt ihm Cartesius Ansicht von der Freiheit des Menschen entgegen. Wenn der metaphysische Grundgedanke Spinoza's in der Lehre von den Attributen liegt, in dem unendlichen Denken und der unendlichen Ausdehnung als Attributen Gottes, so dass unser Verstand die eine unendliche Substanz bald unter dem Attribute des Denkens bald unter dem Attribute der Ausdehnung begreift; so macht Tschirnhausen die erheblichsten Einwürfe (Brief 65. 67. 71) und Spinoza löst sie keineswegs alle. Als Tschirnhausen fragt, wie aus Einem Attribute allein mehrere Eigenschaften fliessen können, denn man sehe in der Mathematik nirgends aus Einer Definition allein die mannigfaltigen Eigenschaften entspringen, sondern erst aus der Verbindung mehrerer, z. B. des Kreises und der geraden Linie, wie also z. B. aus dem Einen Attribut der Ausdehnung allein die unendliche Mannigfaltigkeit der Körper entstehen könne: antwortet Spinoza bezeichnend im offenen Eingeständniss: *sed de his forsan aliquando, si vita suppetit*, es ist im Jahre vor Spinoza's Tode, *clarius tecum*

agam. Nam hucusque nihil de his ordine disponere mihi licuit. Diese Worte enthalten schwerlich eine Vertröstung auf mündliche Besprechung, wie E. Böhmer diese Stelle aufgefasst hat,[1]) weil Spinoza verhindert worden, etwas Ausführliches für den Freund aufzusetzen (alle Andeutungen solcher Art fehlen), sondern erklären offen, dass Spinoza bisher nichts methodisch darüber habe entwerfen können. Tschirnhausen hat mit dieser Frage einen Zweckschuss gethan und den Punkt in der Scheibe getroffen. Neuere haben dasselbe unter einer andern Form eingewandt, wenn sie fragten, woher in Spinoza's unendlichen Attributen, der Ausdehnung und dem Denken, die Determination stamme, aus welcher erst Endliches — die Gestalten der Welt — würden hervorgehen können. Spinoza ist ohne Antwort auf diese Frage aus der Welt gegangen. Es ist der erste Riss, der in Spinoza's metaphysische Hypothese geschehen ist. Tschirnhausen bleibt sich consequent, wenn in der *medicina mentis*, welche überhaupt nur die formale Methodenlehre behandelt, Spinoza's metaphysische Voraussetzungen sich nicht finden; wo Tschirnhausen das Metaphysische berührt, wie z. B. p. 286, da sehen wir in ihm die alten Begriffe der Theologie, welche Spinoza in demselben Sinne nicht kennt, *Dei sapientia, potentia ac bonitas* und wir sehen nicht, dass er ihnen, wie wol bisweilen Spinoza thut, einen andern Sinn gegeben. Dagegen stehen ein Brief Tschirnhausen's und eine Antwort Spinoza's in Zusammenhang mit dem Gegenstand der *medicina mentis*, und wenn es wahr ist, was Fontenelle in seinem *éloge* vorträgt, dass Tschirnhausen seit seinem 18ten Jahr an diesem Buche arbeitete, vielleicht in einigem Zusammenhang mit der logischen Auffassung in der *medicina mentis*. Im 63sten Brief erkennt Tschirnhausen

---

1) Spinozana. 1863. a. a. O. S. 112.

dankbar die Fortschritte an, die er in der Mathematik und Physik gemacht habe, seit er die ihm von Spinoza mitgetheilte Methode, unentdeckten Wahrheiten nachzuspüren, anwende, und fragt nach dem Unterschied der *idea adaequata* und *idea vera*, und fragt weiter, da es von vielen Dingen in unendlich verschiedener Weise des Ausdrucks eine adaequate Idee gebe, wie z. B. vom Kreise einmal nach der Gleichheit der Radien, und dann wieder nach der Gleichheit unendlich vieler Rechtecke, welche sich durch die Abschnitte einander schneidender Sehnen bilden lassen, welche adaequate Idee für die Ableitung der daraus fliessenden Folgen die leichtere und fruchtbarere sei. Spinoza unterscheidet in der Antwort die *idea vera* und *idea adaequata* nur beziehungsweise und giebt auf die letzte Frage als sichere Norm die Regel, eine solche adaequate Idee oder Definition zu suchen, welche die wirkende Ursache in sich schliesse; aus einer solchen würden sich immer alle Eigenschaften der Sache ableiten lassen. So empfiehlt Spinoza die genetischen Definitionen. Tschirnhausen geht zwar in seiner Schrift von cartesischen Betrachtungen über das Selbstbewusstsein aus; aber in seiner *ars inveniendi*, wie er bisweilen an Leibniz anklingend seine *medicina mentis* nennt, ist die Forderung genetischer Definitionen fast der Mittelpunkt. So sagt er p. 67 (2te Aufl.). *Patet omnem rei singularis definitionem semper eiusdem rei primum formationis modum oportere includere, quem alicubi rei generationem nuncupabo. Rem enim quandam vere concipere nihil aliud est, quam actio seu formatio mentalis alicuius rei; atque ideo id, quod de re aliqua concipitur, nil aliud est, quam illius rei primus formationis modus, vel, si mavis, generatio.* Es hängt damit ferner der Grundgedanke Tschirnhausen's zusammen, dass Seiendes und Nicht-Seiendes dasselbe sei, als Mögliches und Unmögliches, oder zwischen dem

was kann und dem, was nicht kann begriffen werden. *Nulla alia differentia inter ens et non ens, quam inter possibile et impossibile, seu inter id quod potest, et inter id quod nequit concipi.* Der *intellectus* bewegt sich in dem, was begriffen und nicht begriffen werden kann. Leibniz äussert in einem Briefe an Placcius 1687. (opp. ed. Dut. VI. S. 42. VI. S. 44.): Tschirnhausen, der Anfangs durch und durch Cartesianer gewesen, sei durch Leibniz über das Wesen der Realdefinition belehrt, aus welcher sich müsse erkennen lassen, ob die Sache möglich sei oder nicht. So nimmt Leibniz zwei Jahre nach der Erscheinung der *medicina mentis* für sich in Anspruch, was vielmehr schon früher Spinoza in Tschirnhausen angeregt hatte. Dass Tschirnhausen mit Spinoza's Schriften vertraut war, sieht man ferner aus einzelnen Ausdrücken, insbesondere aber aus dem durchgeführten Gegensatz von *intellectus* und *imaginatio*. Es erinnert an spinozische Gedanken, wenn Tschirnhausen den *intellectus* als die *facultas concipiendi sub forma actionis* und die *imaginatio* als die *facultas percipiendi sub forma passionis* erklärt. Der Herausgeber des supplementum, H. van Vloten, hat noch Anderes und Einzelnes aufgeführt (p. 354 ff.), was in Tschirnhausen ohne Zweifel aus spinozischer Quelle geflossen ist. Zugleich hat er aus der Bibliothek zu Leiden einige anziehende Briefe veröffentlicht, welche Tschirnhausen an Huygens, und einen, den Huygens an Tschirnhausen geschrieben. Der letztere giebt Huygens Urtheil über die *medicina mentis*. In einem der erstern aus dem Jahre 1682 spricht Tschirnhausen von der Absicht sie herauszugeben und nennt sie geradezu mit demselben Namen, welchen Spinoza's nachgelassener Tractat führt, *de intellectus emendatione*. Ihm schwebt also die Erinnerung an Spinoza vor. Dessenungeachtet schweigt er von Spinoza in der *medicina mentis*. Mehrere Male, wenn er Anderer Arbeiten, zu-

mal des Cartesius, gern gedenkt, war die Gelegenheit gegeben, Spinoza's Schrift zu nennen, wie p. 89 in der Vorrede zur 2ten Auflage; aber es ist, als ob Grabesstille auf Spinoza's Namen ruhte. Am auffallendsten ist eine Stelle p. 183, wo er von der euklidischen Methode spricht und hinzufügt. *Deinde D. des Cartes quaedam sic ordinata circa secundas Objectiones in suas Meditationes adhibuit. Quidam item primam ac secundam partem Principiorum eius Philosophiae reduxit ad eiusmodi methodum Eadem fere ratione pleraque tractat omnigenae eruditionis vir Alph. Borellus in libro de motibus animalium. Nec defuere qui omnia sua cogitata Ethica in talem redigere ordinem sunt conati.* Hier ist zweimal Spinoza's gedacht, aber zweimal Spinoza verschwiegen. Der *quidam* ist Spinoza, und unter dem *nec defuere qui* u. s. w. kann man streng genommen nur Spinoza verstehn, wenn nicht allenfalls auch noch Pufendorf in seinen *elementa jurisprudentiae universalis* (1660).

Wo die Fragen so dringend waren, wie Tschirnhausens Fragen in seinen Briefen an Spinoza, wo die Briefe voll Liebe, wie die Briefe Spinoza's an Tschirnhausen: da hätte man allerdings eine solche Zurückhaltung, ein solches absichtliches Verdecken nicht erwarten sollen. Aber es lag eine Scheu in der Zeit, Spinoza zu berühren. Sein Name war gebannt, zumal wol in Frankreich, für welches die *medicina mentis*, Ludwig XIV. zugeeignet, mitbestimmt war. Nur Christian Wolff hat uns in seiner Lebensbeschreibung eine mündliche günstige Aeusserung Tschirnhausens über Spinoza aufbehalten. [1])

1) Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung von Heinrich Wuttke. 1841. p. 127: Tschirnhausen sagte mir von Spinoza, „er habe keineswegs Gott und die Natur mit einander confundiret, wie man ihm insgemein imputirte, sondern Gott multo significantius als Cartesius definiret."

Tschirnhausen hatte aus Paris den Brief vom 23. Juli 1675 (Brief 65) an Schaller, Dr. der Medizin in Amsterdam eingelegt und Schaller übersendet ihn an Spinoza mit einem Brief, der über Tschirnhausens Leben in Paris einige Data enthält (suppl. p. 314). Spinoza hatte Tschirnhausen, so sieht man daraus, auf Huygens aufmerksam gemacht und ihm seinen Umgang empfohlen. Zwischen Huygens und Spinoza bestand ein Verhältniss der Hochachtung (vgl. Brief 13. 15 an Oldenburg) und Huygens hatte kürzlich den *tractatus theolog. politicus* empfangen und gelesen. Es ist unbekannt, an wen Spinoza im Jahre 1666 den 39sten, 40sten und 41sten Brief richtete; sechs oder sieben Sternchen stehen in der Ueberschrift statt des Namens; sie handeln in praecisen metaphysischen Versuchen von Gott als Einem und nothwendigen Wesen. Am Ende des letzten Briefes schliesst Spinoza eine optische Frage über die Zweckmässigkeit von convex concaven Gläsern an und sagt bei der Figur, die er hinzeichnet, *litteras in hac apposita figura, ut eas in parva tua dioptrica locas, appingamus.* Wer schrieb diese kleine Dioptrik? Wäre es, wie wahrscheinlich, Huygens, so bestätigte sich eine von Herrn Friederich Müller in einem Exemplar der in holländischer Sprache gedruckten Briefsammlung aufgefundenen Nachricht, nach welcher Brief 39 (also auch 40 und 41) an C. Huygens gerichtet ist.[1] Die Briefe 39 und 40 haben ein Datum aus dem Jahr 1666. Um dieselbe Zeit, etwa im September 1665, schreibt Oldenburg in einem Briefe an Spinoza, der erst jetzt ans Licht tritt (suppl. p. 302): *quid, amabo, vestrates indicant de pendulis Hugenianis? — — — Quid etiam de ipsius dioptrica et*

---

[1] Eduard Böhmer Spinozana a. a. O. 1863. XLII. 1. S. 85.

tractatu de motu, quem utrumque diu iam exspectavimus. Die Frage zeigt, dass man damals die Dioptrik von Huygens, die in England noch erwartet wurde, in Holland kannte; und es lässt sich daher noch die Bestätigung des dioptrischen Citats hoffen, wenn es auch bis jetzt nicht gelang, die beschriebene Figur in Huygens Werken aufzufinden.

Es ist bekannt, dass Spinoza die nach seinem Tode herausgegebene *„ethica more geometrica demonstrata"* theils öfter in seinen Briefen citirt, theils wenigstens Partien daraus Freunden mittheilte. Thomas in seiner Schrift: Spinoza als Metaphysiker 1840, will schliessen, dass alle uns erhaltenen Schriften des Spinoza zwischen 1661—1664 verfasst seien. Doch sind die für diesen Schluss benützten Andeutungen der Briefe nicht bestimmt genug; man sieht nur, dass einiges aus diesen Schriften früh bekannt war. Es fragt sich, ob wir aus dem supplementum für diese litterarische Frage neue Data gewinnen. In dieser Beziehung heben wir zwei Stellen hervor. In der Ergänzung, welche der Brief des jungen Simon van Vries vom 24. Februar 1663 an Spinoza (Brief 26 in opp. posth.) erfährt, finden sich (supplem. p. 296) zwei neue Citate aus dem 1sten Buch der Ethik. (I. S. schol. 3. I. 19. schol.). Das erste Citat I. S. schol. 3 entspricht in unserer Ausgabe der Ethik dem Scholion zu I. 10. Das erste Buch ist also im Jahre 1663 — Spinoza war damals 31 Jahr alt — bereits fertig; die Versetzung des Scholions wird aus späterer Durchsicht stammen. In dem neuen Brief an Bresser aus dem Mai oder Juni 1665 (supplem. p. 304) findet sich folgende Aeusserung: *Quod ad tertiam partem nostrae philosophiae attinet, eius aliquam brevi vel tibi, si translator esse vis, vel amico De Vries mittam; et quamvis decreveram nihil mittere antequam eam absolverem, ta-*

man, quia praeter sententiam longior evadit,) nolo vos nimis diu detinere; mittam usque ad 80 propositionem circiter. In dieser Mittheilung an den Kreis junger Amsterdamer Freunde sieht man Spinoza an dem dritten Theile der Ethik arbeiten. Wenn er aber den 80sten Lehrsatz citirt, so fällt dies auf; denn das 3te Buch enthält nur 59 Lehrsätze. Wir erklären dies einstweilen so. Der erste Theil der Ethik enthält die Metaphysik, der zweite die Erkenntnisslehre, der dritte die Psychologie der Affecte, der vierte, wie eine Folge ihrer Natur, ihre Macht über den Menschen, der fünfte, als eigentliche Ethik, die befreiende Macht des Intellects. Hiernach stehen der dritte und vierte Theil in genauester Verbindung, der dritte *de origine et natura affectuum*, der vierte *de servitute humana seu de affectuum viribus*, und es ist möglich, dass beide Theile ursprünglich einen einzigen bilden sollten, und Spinoza sie erst später, wie er sagt, *quia praeter sententiam longior evadit (pars tertia)*, trennte. In der Antwort an Blyenbergh vom März 1665 (Brief 36 p. 583) wird ein Begriff aus der Ethik angeführt, der ebenfalls unserm 4ten Buche angehört (vgl. eth. IV. 37. schol. 2). Auf jeden Fall war nach jener Andeutung im Mai oder Juni 1665 der fünfte Theil *(de potentia intellectus seu de libertate humana)* noch zurück. Im September desselben Jahres schrieb Spinoza, wie man aus Oldenburgs Antwort ersieht (supplem. p. 301), dass er beschäftigt sei, seine Gedanken über Engel, Prophetie und Wunder aufzuzeichnen. Wir dürfen hiernach sicher annehmen, dass die ethica, als Spinoza 1670 seinen *tractatus theologico-politicus* herausgab, in der ersten Ausarbeitung längst vollendet war und der *tractatus theologico-politicus*, der früh angelegt sein mag, (vgl. Oldenburg ep. 7. cf. 17) bei dem Erscheinen bereits das volle und durchdachte System der

Ethik hinter sich hat.[1] Der Abschluss der Ethik mag in das 34ste oder 35ste Lebensjahr des Spinoza fallen. So stehen nothwendig die Gedanken in den Hauptschriften Spinoza's in bündiger Einheit.

Es ist hergebracht, Spinoza, den verstossenen Juden, als einen einsamen Denker darzustellen und sein vereinsamtes Leben auszumalen. Dies Bild stimmt nicht ganz mit den uns aufbehaltenen Lebensbeziehungen Spinoza's, die wir durch die Ergänzungen sich erweitern sehen. Allerdings hat, wie es nach den Briefen scheint, die Herausgabe des in den allgemeinen Glauben einschneidenden *tractatus theologico politicus* die alten Bande nicht fester gezogen, sondern gelockert. Das trifft die letzten sieben Jahre seines Lebens. Sonst kann man den nicht einsam nennen, der im Haag, schon ehe er sich dort niederliess, eine grosse Zahl Freunde in bedeutenden Lebensstellungen hatte (Coler p. 616), den früh ein Mann, wie Oldenburg, aus der Ferne aufsuchte, mit dem Boyle, Englands Physiker und Chemiker, eine wissenschaftliche Verbindung anknüpfte, der mit einem Huygens philosophische Gedanken tauschte und in freundlichem Verhältniss stand, und um dessen philosophische Lehre sich ein Kreis junger strebender Männer sammelte. Es mag sein, dass Oldenburgs Briefe, nachdem der Tractat erschienen und Spinoza's Denkungsart ganz und mit ihren Folgen kund gab, kritischer, zurückhaltender, abmahnender wurden; aber der Briefwechsel dauerte bis zu Spinoza's Tode. Es mag sein, dass Boyle, dessen christliche Ueberzeugungen und Bestrebungen die entgegengesetzte Richtung hatten, das frühere Verhältniss erkalten liess. Es mag sein, dass in Folge der Herausgabe sein Leben im Haag stiller war, als in Rhyns-

---

1) vgl. Christoph Sigwart Spinoza's neu entdeckter Tractat u. s. w. 1866. S. 147.

burg und Voorburg. Aber verlassen und einsam in seinen philosophischen Bestrebungen war er nicht. Thatsachen widersprechen dem. Drei Jahre nach dem Erscheinen des Tractates wurde er zum Lehrer der Philosophie an die Universität zu Heidelberg gerufen. Leibniz schrieb ihm über den Tractat und begehrte seine philosophische Lehre zu kennen. Vereinsamt war der nicht, der in den letzten Lebensjahren unter seinen jungen Freunden einen Tschirnhausen hatte, eifrig, sich philosophisch zu unterrichten. In einer Vereinsamung liegt schwerlich der Grund, wenn Spinoza's eigentliche philosophische Arbeiten mit dem 35sten oder 36sten Lebensjahre geschlossen erscheinen und das letzte Jahrzehnt seines Lebens ohne die Frucht einer Schrift hingeht, und wenn er selbst den früh begonnenen gross angelegten *tractatus de intellectus emendatione* als Bruchstück hinterlässt. Eine volle äussere Erklärung dürfte es für diese Erscheinung nicht geben. Spinoza kränkelt, schleift optische Gläser für seinen Unterhalt, und als sein *tractatus theologico politicus* verschrieen und angefochten wird, denkt er, wie die Briefe zeigen, auf Verständigung und Vertheidigung. Diese Gedanken beschäftigen ihn zumeist, aber jene metaphysische für die Durchführung seiner Lehre so wichtige Frage Tschirnhausens (Br. 71) findet keine methodische Behandlung.

Wir schliessen diesen Beitrag zu den Lebensbeziehungen Spinoza's, indem wir ein Verzeichniss der Briefe anfügen und dabei, soweit sie uns bekannt sind, die Personen bemerken, mit welchen sie gewechselt worden.

Brief 1 bis 25. Briefwechsel mit Oldenburg, wozu zwei Briefe Oldenburgs in den Ergänzungen (suppl. p. 300 sqq. p. 309 sqq.).

Brief 26 bis 28. Briefwechsel mit Simon de Vries, wozu

für Brief 26 und 27 Ergänzungen in den supplem. p. 295 ff.

Brief 29. Brief Spinoza's an Ludwig Meyer, den Arzt, (nach einer Notiz in einem Exemplar einer holländischen Uebersetzung der Briefe). Daher die Ueberschrift *ad virum doctissimum expertissimum L. M. P. M. Q. D.* (soll wol heissen *Ludovicum Meyerum, philosophiae medicinae que doctorem*).

Brief 30 an Peter Balling.

Brief 31 bis 38. Briefwechsel mit Wilhelm van Blyenbergh; Brief 38, Brief Spinoza's vom 3. Juni 1665, nach der niederländischen Urschrift supplem. p. 298 f.

Brief 39 bis 41 an Chr. Huygens (wahrscheinlich).

Brief 42. An J. B. (wahrscheinlich Joh. Bresser, Dr. der Medicin in Amsterdam, und vielleicht an denselben ein Brief Spinoza's supplem. p. 303 ff.).

Brief 43 an J. v. M. (wer?)

Brief 44 bis 47 an Jarrig Jellis.

Brief 48. Lambert van Velthuysen an Isaak Orobius de Castro.

Brief 49. Spinoza an Isaak Orobius de Castro. Auf beide Briefe bezieht sich Spinoza's Brief vom Jahr 1675 an Lambert van Velthuysen, den Prof. H. W. Tydeman 1843 herausgegeben.

Brief 50 an wen?

Brief 51. Leibniz an Spinoza.

Brief 52. Spinoza an Leibniz.

Brief 53. Ludwig Fabritius an Spinoza.

Brief 54. Spinoza an Ludwig Fabritius.

Brief 55 bis 60. Briefwechsel mit wem?

Brief 61 bis 72. Briefwechsel mit Tschirnhausen. Von diesen Briefen ist Brief 65 durch Schaller, Dr. der Medicin in Amsterdam, dem Spinoza übersandt. In diesen Zusammenhang gehört ein Brief Schallers an Spinoza vom 14. Nov. 1675 und eine Antwort Spinoza's in den supplem. p. 314 ff.

Brief 73. Albert Burgh an Spinoza.

Brief 74. Spinoza an Albert Burgh.

9. Nach diesen Bemerkungen über den Ertrag, welchen das Supplementum für die Lebensbeziehungen und den Briefwechsel des Spinoza ergiebt, wenden wir uns zu den aufgefundenen und mitgetheilten Schriften.

Es handelt sich zunächst um die Echtheit.

Ludw. Meyer schreibt im Jahre von Spinoza's Tode (1677) in der Vorrede zu den hinterlassenen Werken (p. 5.): *sunt vero haec omnia, quae ex adversariis et quibusdam apographis inter amicos ac familiares delitescentibus colligere licuit. Et quamquam credibile est, apud hunc aut illum aliquid, a nostro philosopho elaboratum, absconditum esse, quod hic non invenietur; existimatur tamen, nil in eo inventum iri, quod saepius in his scriptis dictum non sit; nisi forte sit tractatulus de iride, quem ante aliquot annos, ut quibusdam notum, composuit, quique, nisi eum igni tradidit, ut probabile est, alicubi delitescit.*

Diese Stelle widerspricht nicht der Möglichkeit, dass die nun erschienenen Schriften echt seien; aber sie machen es unwahrscheinlich, dass Spinoza's Freunde, die nach dessen Tode die hinterlassenen Werke herausgaben, namentlich Ludw. Meyer, Jarrig Jellis, Johannes Ruitwertsz, eine solche ausgearbeitete Schrift, wie der *tractatus brevis de Deo et homine*, kannten. Dazu kommt, dass in Spinoza's Briefen an Schüler, wie z. B. Simon

de Vries, Bresser, allenthalben, wo auf eine Darstellung der Ethik Bezug genommen wird, immer die *ethica* der hinterlassenen Werke gemeint ist. Die Vorrede zu denselben sagt ausdrücklich, dass diese Ethik schon vor Jahren von Verschiedenen abgeschrieben und ihnen mitgetheilt sei, aber erwähnt einer andern nicht. p. 30: *Notet quoque lector benevolus, si non mirum esse debere, si deprehendat in his epistolis ethicam tum temporis ineditam tam ab eo, qui litteras scribit, quam ab eo, qui eis respondet, allegari; ea namque ante multos annos a diversis fuit descripta et iis communicata. Haec hic loci monere visum fuit, ne quis suspicetur ethicam antehac editam fuisse.* Wenn die Herausgeber den *tractatus brevis* gekannt hätten, so würde unwillkürlich eine Andeutung in diese Stelle eingeflossen sein.

Hiernach bedarf der *tractatus brevis* einer besondern Prüfung.

Im Anhang desselben findet sich eine kurze Zusammenfassung 1) *de substantiae natura*, 2) *de mente humana* (supplem. p. 232 ff.). E. Böhmer hat vor der Herausgabe des Textes aus einer alten Skizze vermuthet, dass dieser Entwurf derselbe sei, welchen Spinoza im Jahre 1661 über die Natur der Substanz an Oldenburg schickte (Brief 2), indem er klar nachwies, dass die ersten Sätze der *ethica* in den hinterlassenen Schriften nicht gemeint sein könnten.[1] Diese Vermuthung hat sich nahezu bestätigt. Der Unterschied liegt wesentlich darin, dass der vorliegende Text die Definitionen nicht enthält, welche sowol nach der Verhandlung mit Oldenburg (Brief 2—4) gegeben, als auch nach der Anlage der geometrischen Methode erforderlich waren,

---

1) *Eduardus Boehmer Benedicti de Spinoza tractatus de Deo et homine ejusque felicitate lineamenta etc.* 1852. p. 49 ff.

und statt vier Axiome, welche nach den Briefen gegeben wurden, acht bietet. Auf den Anhang passt namentlich ein Einwand Oldenburgs, dass die Axiome des ihm mitgetheilten Entwurfs keine Axiome seien, wenn auch das zweite Axiom, wie es Oldenburg bespricht (p. 454), im Anhang nicht dieselbe Gestalt hat. Beide Entwürfe erscheinen als Studien zur *ethica more geometrico demonstrata*; der Entwurf des Anhangs ist wahrscheinlich der frühere. Oldenburg's Einwand blieb nicht ohne Einfluss auf die Gestaltung der ersten Sätze in der ausgearbeiteten Ethik. Denn in der Antwort an Oldenburg giebt Spinoza eigentlich zu, dass die Axiome keine Axiome sind; denn er beweist sie, und zwar ziemlich so, wie später in der Ethik. Was in beiden Entwürfen noch Axiom war, wird zu den ersten bewiesenen Sätzen der Ethik. Was in den Briefen vom Jahr 1661 *accidentia* heisst, heisst in der Ethik *modi* mit cartesischem Ausdruck. Die Termini stehen noch nicht fest. So sieht man den Spinoza durch diese Entwürfe hindurch an seinem ersten Buch der Ethik arbeiten.

Die Echtheit der Abhandlung über den Regenbogen mag nicht so sicher begründet sein, als der eben besprochene Anhang des *tractatus brevis*. Es liegt in der Natur des mathematischen Gegenstandes, dass die Eigenthümlichkeit des Spinoza darin schwerer zu erkennen ist. Es passt auf die kleine Schrift, wenn die Vorrede der hinterlassenen Werke die abhanden gekommene Abhandlung über den Regenbogen *tractatulum de iride* nennt. Es lässt sich allenfalls auf Spinoza deuten, wenn es in der vorgesetzten Vorrede heisst, dass die Aufzeichnungen der Vorschrift des Horaz gemäss mehr als zehn Jahre in einem Winkel gelegen; denn als das Schriftchen im Haag 1687 erschien, war Spinoza zehn Jahre todt. Es mag an Spinoza erinnern, wenn im Anfang des Büchleins der theologischen Auffassung des Regenbogens als eines

göttlichen Bundeszeichens die Erklärung der Physiker aus Refraction und Reflexion entgegengesetzt wird. Aber diese Anzeichen begründen nur eine Vermuthung.

3. Den wichtigsten Theil des supplementum bildet der Abdruck einer Handschrift, welche sich einer holländischen Uebersetzung der *principia philosophiae Cartesianae* angefügt fand. Sie führt die Aufschrift: Korte Verhandeling van God den Mensch en deszelfs Welstand, Kurze Abhandlung von Gott dem Menschen und dessen Wohlfahrt. Auf dem Titel ist bemerkt: „Zuerst lateinisch von Benedict von Spinoza verfasst, zum Gebrauch seiner Schüler, welche sich der Uebung der Sittenlehre, der wahren Philosophie, befleissigen wollen." J. van Vloten hat die Handschrift ins Lateinische zurückübersetzt (*tractatus brevis de Deo et homine ejusque valetudine*) und wir citiren sie als *tractatus brevis*.

Für die Kritik ist es wichtig, den Ursprung des Manuscripts zu erkennen; und Dr. van der Linde hat es wahrscheinlich gemacht,[1]) dass die Handschrift von Joh. Monnikhoff, einem Stadtchirurg zu Amsterdam, etwa um die Mitte des vorigen Jahrhunderts geschrieben ist und in der Ueberlieferung auf Wilhelm Deurhoff, einen holländischen Philosophen und Spinoza's jüngern Zeitgenossen (starb 1717) zurückgeht, der ein freilich sehr verworrener und zum Theil unbewusster Anhänger des Spinoza gewesen.

Indessen bedarf es einer nähern Untersuchung, um den Tractat, der unbeglaubigt aus der Verborgenheit hervortritt, mit Sicherheit in Spinoza's authentische Schrif-

1) Notiz zur Litteratur des Spinoza in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1864. XLV. 2tes Heft. S. 301 ff.

ten einberuhen und den Ertrag für die Entwickelung der Lehre Spinoza's zu bestimmen.

Hiebei wird es zweckmässig sein, zuerst die äussere Gestalt der Schrift zu betrachten, sodann das Verhältniss der einzelnen Partien zu Cartesius auf der einen und zu dem uns überlieferten Spinoza auf der andern Seite ins Auge zu fassen, und endlich das dieser Schrift im Inhalt Eigenthümliche hervorzuheben und zu erörtern.

Wir wenden uns zunächst zu der äussern Gestalt der Schrift und ihren Bestandtheilen. Den eigentlichen Körper bilden zwei Theile; der erste Theil in zehn Kapiteln von Gott handelnd, seinem Dasein, seinem Wesen, seiner Causalität, seinen Werken, der Vorsehung, der Vorbestimmung, der sogenannten *natura naturans* und *natura naturata*, endlich vom Begriff des Guten und Bösen im metaphysischen Zusammenhang; der zweite Theil in sechsundzwanzig Kapiteln handelnd von den Erkenntnissarten und der Meinung, den leidenden Zuständen und des Menschen Gutem und Bösem in diesem ethischen Zusammenhang, sodann von den leidenden Zuständen (den Affecten), von Willen und Begierde, von unserer Glückseligkeit, von der wahren Erkenntniss und der Wiedergeburt aus derselben, der Unsterblichkeit der Seele, von Gottes Liebe gegen den Menschen, den Teufeln und der wahren Freiheit. Diese beiden Theile, von der Erkenntniss Gottes als der metaphysischen Grundlage ausgehend, durch die psychologischen Beziehungen von Erkenntniss und leidenden Zuständen vorschreitend und mit der Ethik der wahren Freiheit endend, bilden dergestalt ein in sich zusammenhängendes Ganze und erinnern schon in dem allgemeinen Gange dergestalt an die vollendet hinterlassene Ethik des Spinoza, dass sie wenigstens nach dem ersten Eindruck den Stempel des spinozistischen Geistes an sich tragen.

Anders verhält es sich mit zwei Bestandtheilen, welche mehr dem Körper fremd anhängen, als dessen eigene Glieder sind. Es sind nämlich erstens durch das ganze Buch hindurch, obgleich nicht in allen Theilen gleichmässig, erklärende Anmerkungen unter den Text gesetzt; und zweitens sind zwischen das zweite und dritte Kapitel des ersten Buchs zwei kurze Dialoge zwischengelegt, der erste ein Gespräch, in welchem sich der Intellect, die Liebe und die Vernunft gegen die Begierde vereinigen, der zweite ein Gespräch zwischen Erasmus und Theophilus über die inbleibende Ursache, wie die *causa immanens* holländisch heisst und deutsch sehr wol heissen könnte. Es fragt sich, was von diesen beiden Bestandtheilen zu halten sei.

Am meisten Bedenken erregen die Anmerkungen unter dem Text. Sind sie ursprünglich von Spinoza der Schrift beigefügt? Heute sind uns Anmerkungen unter dem Text geläufig. Die Schriftsteller, welchen sie eine bequeme Gelegenheit zu Ergänzungen und Seitenblicken, zu Begründungen und Nebendingen hergeben, lieben sie mehr, als der Leser, welcher nicht selten durch solche Zwischenreden, durch solche weit ausgedehnten Parenthesen und durch das Hin und Her vom Text oben zu den Anmerkungen unten gestört wird. Im Allgemeinen ist die Sitte und Unsitte der Anmerkungen sehr modern. Kein Klassiker kennt sie. Erst in der Zeit des gesunkenen Alterthums kommen sie vor, wie z. B. dem Johannes Tzetzes Anmerkungen zu seinen Chiliaden beigelegt werden. Wer nach gebundenem Plan schreibt und seinen Leser zu einem gebundenen Gedankengang zwingen will, hütet sich vor Anmerkungen, welche durch Zwischengedanken das Band lösen. Wie beiläufige Ideenassociationen, verleiten sie nicht selten dazu die Sache zu verlassen und den strengen Lauf des Gedankens zu durchbrechen. Höchstens sind sie zu Citaten gut. Die

von Spinoza herausgegebenen oder aus dem Nachlass erschienenen Schriften, in mathematischer Strenge gedacht, bündig geschrieben, mit sicherem Schritt auf geradem Wege vorschreitend, haben etliche wenige oder gar keine Anmerkungen (*tractatus theol. polit.* c. 6. p. 235. und c. 15. p. 350) unter dem Text und bedürfen keiner. Als Spinoza seinen *tractatus theologico politicus* herausgegeben hatte und diese Schrift, welche der geltenden Theologie in der historischen Kritik der Bibel und in der philosophischen Grundansicht zuwiderlief, heftige Anfechtungen erfuhr, kam Spinoza auf den Gedanken, wie er an Oldenburg im Jahr 1675, also fünf Jahre nach der Herausgabe des *tractatus* schreibt [1]) und in einem Brief an Lambert Velthuysen erwähnt, [2]) den Tractat „durch Anmerkungen zu erläutern und dadurch, wo möglich, die Vorurtheile zu heben.“ Diese Anmerkungen, über welche E. Boehmer mit kritischer Genauigkeit gehandelt hat, [3]) liegen uns, wie sie aus alten Exemplaren nach der Beischrift herausgegeben sind, in lateinischer, holländischer und französischer Sprache vor. Spät zum Tractatus hinzugesetzt können sie nicht mit Anmerkungen verglichen werden, welche ursprünglich zur Erläuterung des Textes unter den Text bestimmt sind.

Nur in dem nachgelassenen Fragment *de intellectus emendatione* finden sich unter dem Text Anmerkungen, welche grossen Theils Bemerkungen des Verfassers für

---

1) *epistol.* 19. p. 508. ed. Paul.

2) Brief van Bened. de Spinoza, aan Dr. Lamb. van Veldhuysen, medegedeelt door Prof. H. W. Tydeman. 1843. p. 1.

3) *Benedicti de Spinoza tractatus de Deo et homine eiusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theologico politicum edidit et illustravit Eduardus Boehmer.* 1852. p. 9 sqq. p. 58 sqq.

eigenen weitern Gebrauch sind und uns vor Augen stellen, dass die Schrift noch in der Bearbeitung begriffen war. Sie sind uns ein Zeichen des noch unfertigen Zustandes. Bei der Vollendung der Abhandlung würde Spinoza den Wink, den sie enthalten, im Text erfüllt oder ihren Inhalt in denselben verflochten haben.

Auf den kurzen Tractat passt dies Beispiel des Fragments *de intellectus emendatione* nicht ganz; denn er ist sorgsam gegliedert und schliesst insofern die Wahrscheinlichkeit aus, dass der Verfasser ursprünglich unterbrechende Anmerkungen sollte beabsichtigt haben. War der kurze Tractat nur handschriftlich für Schüler und Anhänger in Umlauf, so konnte es leicht geschehen, dass die Anmerkungen zu besserem Verständniss oder eigener Erinnerung von Andern hinzugesetzt oder aus Spinoza's Briefen und Schriften nachgetragen wurden.

In der That sind nun die Anmerkungen von sehr verschiedenem Werth.

Einige sind geradezu überflüssig, wie zu II. 3. p. 106. II. 4. p. 114, wo dasselbe eigentlich schon im Text steht und nur etwas breiter wiedergegeben wird; andere sprechen ohne Noth das planer aus, was im Text deutlich gesagt ist, z. B. I. 3. p. 52, wo das plane Beispiel aus der Erklärung stammen mag, die Spinoza *(tract. theolog. polit.* c. 6. p. 244) von dem Durchgang der Kinder Israel durch das rothe Meer giebt, II. 3. p. 102 vgl. cogit. metaph. II. 8. p. 122, wo zu dem planen Beispiel im Text noch ein planes Beispiel hinzugefügt wird, II. 19. p. 180, wo die Anmerkung von der Macht der bessern Erkenntniss über die Leidenschaften kaum mehr hat, als was im Text liegt, ausgenommen den Begriff des Genusses der Erkenntniss, der nicht ausgeführt ist, II. 26. p. 230, wo nur noch einmal negativ ausgedrückt ist, was positiv im Text steht. Eine andere Anmerkung I. 1.

p. 12 vgl. I. 3 p. 59 ist eine Berichtigung des Ausdrucks und verräth sich dadurch vielleicht als späterer oder fremder Zusatz; ebenso verräth sich II. 3. p. 108 als Anmerkung eines kritischen, aber doch wol den Sinn des Spinoza verfehlenden Lesers; eine andere I. 7. p. 72 sucht eine Verwechslung im Sprachgebrauch zu verhüten; wieder eine andere I. 19. p. 184 ist etwa aus einem Einwand entstanden, den ein Leser sich machte; wieder eine andere I. 1. p. 10 enthält am Schluss die Anticipation einer spätern Lehre, nämlich von den zwei Attributen, und diese kommt hier ungelegen. Gleich im ersten Kapitel (p. 4) enthält eine Anmerkung zu dem Ausdruck im Text, der sich an Cartesius anschliesst (vgl. *Cartes. meditat. resp. ad secundas obiectiones*, p. 79 *ed. Amst.* 1685. p. 79. *defin.* 9. p. 86), einen erklärenden und beschränkenden Zusatz. Wenn nun dem Verfasser der Ausdruck *aliquid ad naturam alicuius rei pertinere*, worin *natura* das Wesen als Gegenstand der Definition anzeigen soll, unbestimmt erschien, so konnte er leicht im Text ein Wort hinzufügen, das auch die Definition hinzufügte, und es bedurfte keiner Anmerkung.

Merkwürdig ist die Anmerkung zu I. 9. p. 82. Die Bewegung in der Materie ist als unmittelbar von Gott abhängend dem *intellectus* im Denken parallel gestellt, und es heisst dann in der Anmerkung: „Was hier von der Bewegung in der Materie gesagt worden, sei hier nicht streng gesagt (*niet in ernst*, wir erklären es *non severe*, nicht *non serio*, was heissen würde, es sei wie ein Spiel oder Bild zurückzunehmen); denn der Verfasser meine die Ursache noch zu finden, wie er es a posteriori gewissermassen gethan; doch könne dies hier so, wie es gesagt sei, wohl stehen, weil darauf nichts gebauet sei oder davon abhänge. Vielleicht ist auch diese Bemerkung von späterer Hand nachgetragen, in Folge

von Fragen, die denen Tschirnhausens ep. 69. 71. ähnlich waren, und ähnlicher Erklärungen Spinoza's ep. 72.

Dagegen ist eine andere Gattung von Anmerkungen nicht ohne Eigenthümlichkeit. So z. B. I. 2. p. 16. p. 18. II. 16. p. 162, wo aus dem Widerspruch, auf welchen geltende Begriffe führen, die Ansicht des Spinoza dargethan wird, II. 19. p. 178, wo dogmatische oder biblische Begriffe verglichen oder umgedeutet werden, II. 21. p. 200 über die Macht und Ohnmacht der *ratio*. Vornehmlich gehört dahin die gegliederte Anmerkung zur Vorrede des 2ten Theils, p. 88, welche das gegenseitige Verhältniss von Seele und Leib betrachtet und namentlich das Wesen des Leibes durch eine Proportion von Bewegung und Ruhe eigenthümlich erläutert.

Bei diesem Stand der Sache lässt sich über den Ursprung der Anmerkungen kein entscheidendes Urtheil fällen. Es ist wahrscheinlich, dass sie — wenigstens zum Theil — nicht unmittelbar bei der Abfassung hinzugefügt worden, oder von anderer Hand, als der Hand Spinoza's herstammen. Wir lassen sie zunächst auf sich beruhen und nehmen den Tractat als ein Ganzes für sich.

Nachdem im ersten und zweiten Kapitel des ersten Theils dargethan worden, dass Gott sei und was Gott sei, sind vor dem dritten Kapitel, welches beweist, dass Gott aller Dinge Ursache sei, zwei Gespräche eingeschaltet, das erste ein Gespräch zwischen dem Intellect der Liebe, der Vernunft und der Begierde, in welchem die Liebe, den *intellectus* und die *ratio*, nach dem heutigen Sprachgebrauch die Vernunft und den Verstand, aufruft, um die Ansicht der Begierde aus dem Felde zu schlagen, das zweite ein Gespräch zwischen Erasmus und Theophilus über die Schwierigkeiten, Gott als *causa immanens* zu fassen, und über den Grund der Unvergänglichkeit in der unmittelbaren Verbindung mit Gott

Was den Ort dieser Gespräche betrifft, so ist er ihm unmöglich von dem Verfasser an dieser Stelle angewiesen. Das erste Gespräch beruht dergestalt auf dem höhern Begriff der Liebe, die mit Gott einigt, dass es erst nach II. 5 dem Kapitel über die Liebe verständlich ist, und es hat sein Ziel in der Unsterblichkeit der Seele, welche in Spinoza's Sinne erst II. 23 dargestellt wird. Das zweite Gespräch setzt eine Betrachtung über den Begriff der Causalität in Gottes Wesen voraus, welche erst I. 3 folgt, und endigt auch mit dem Begriff der Liebe, die uns unmittelbar in Gott gründet, einem Begriff, der erst aus II. 5 deutlich wird. Hiernach können die beiden Dialoge, wenn sie von Spinoza sind, immer nur als eine Zugabe zu der ganzen Schrift, aber nicht als eine Ergänzung an dem Orte gelten, an dem sie stehen.

Beide Dialoge entbehren der anschaulichen Behandlung und der persönlichen Belebung, welche z. B. den sokratischen Gesprächen im Plato einen Reiz geben; ja sie sind eine trockene logische Aufzeichnung von Grund und Gegengrund, und erscheinen als fragmentarisch. Wenn im ersten Gespräch die *cupiditas* die Verschiedenheit der Dinge im Gegensatz gegen Spinoza's Einheit vertritt, aber doch eigentlich nur die cartesianische Ansicht von den zwei geschiedenen Substanzen ausführt (p. 36 ff.): so versteht man den plötzlich erregten Affect kaum, mit welchem die Liebe die Begierde anfährt. Es fehlen die Zwischenglieder, die es verständlich machen könnten, warum denn eine solche Ansicht das Verderben der Liebe sei, warum aus ihr zwei Feinde des menschlichen Geschlechts, Hass und Reue, oft auch Vergessenheit erstehen. Erst wenn wir annehmen, dass die *cupiditas* bereits ihre mit der Vergänglichkeit der Dinge zusammenhängende und die Leidenschaften erregende Ansicht geltend gemacht hatte, erklärt sich diese abgerissene Anklage. In dem zweiten Gespräch sind die

Einwände klarer als die Widerlegung derselben und es dürfte namentlich p. 48 in den Worten des Theophilus einiges Dunkel zurückbleiben.

Nach diesen Bemerkungen über die Noten und die beiden Dialoge ist es gerathen, sich für den Inhalt zunächst an den Text des Tractats zu halten.

Tr. br. I. Der erste Theil legt zuerst die metaphysische Grundlage und hebt mit dem Beweise, dass Gott sei (c. 1.) und was Gott sei (c. 2), an.

I. 1. Den Beweis vom Dasein Gottes theilt das erste Kapitel auf dieselbe Weise ein, wie Cartesius, den Meditationen folgend, in seinen *rationes more geometrico dispositae* (*ad secundas obiectiones* p. 89. ed. Amst. 1685. vgl. *resp. ad primas obiectiones* p. 60), und Spinoza, den Cartesius darstellend, in seinen *princip. philosophiae Cartesianae* (1663) I. 5 u. 6, und den Cartesius anerkennend, in seinen *cogitat. metaphys.* II. 1. p. 107 (ed. Paul.), nämlich in den Beweis a priori und a posteriori d. h. in den Beweis aus der Natur der Sache, dem prius des Wesens, und in den Beweis aus dem posterius der Wirkung, und versteht unter jenem den ontologischen Beweis, unter diesem die psychologische Thatsache, dass wir die Vorstellung Gottes haben und den daraus gezogenen Schluss, dass Gott wirklich sei.

Jener Beweis a priori, der ontologische, ist nur in seiner Form angedeutet und setzt (I. 1. 1.), um verstanden zu werden, eine weitere Erörterung voraus, welche der Leser etwa aus Spinoz. *princip. philos. Cartes.* I. 5 vgl. *axiom.* 8 entnehmen konnte. vgl. Cartes. zu den *meditationes. resp. ad primas obiectiones* p. 60. Auch der zweite Schluss (I. 1. 2): das Wesen der Dinge ist von Ewigkeit und bleibt in Ewigkeit unveränderlich. Gottes Dasein ist sein Wesen. Also Gottes Dasein ist von Ewigkeit und bleibt in Ewigkeit unveränderlich; setzt Erörterungen voraus, und zwar solche, welche das Wesen

der Dinge in seiner Nothwendigkeit von jedem Act des Willens und der Willkür unabhängig machen. Es ist eine Betrachtung, welche schon in einen gewissen Gegensatz gegen Cartesius tritt.[1]) Der Satz würde dem Leser unverständlich sein, wenn er sich nicht vielleicht an Spinoza *cogitata metaphysica* 1. 2. p. 95 erinnerte.

Der zweite Beweis, der Beweis a posteriori, der die Vorstellung Gottes als in uns vorhanden zur Basis nimmt, gliedert sich in zwei sich in einander schiebenden Syllogismen. Im Allgemeinen folgt er einem Gedankengange, welcher aus der 3ten Meditation des Cartesius stammt und seinen syllogistischen Ausdruck in Cartesius *rationes more geometrico demonstratae prop.* 2 (p. 89) und von da her in Spinoza *princip. philosoph. Cartes.* 1. 6. p. 20 gefunden hat. Im Besondern hat er einige eigenthümliche Betrachtungen, welche indessen nicht genug ausgeführt sind.

Wenn wir die syllogistische Form auflösen und statt mit dem Obersatz vielmehr mit dem Untersatz beginnen, so sind die Gedanken kurz folgende: Der Mensch hat die Vorstellung Gottes; denn er hat Erkenntnisse über das Unendliche. Die Vorstellung ist da und keine Erdichtung; denn der begrenzte Verstand kann das Unbegrenzte nicht in sich tragen und muss als begrenzter Verstand durch einen äussern Gegenstand zur Auffassung bestimmt werden. Wäre die Vorstellung Gottes erdichtet, so würde der Mensch nichts begreifen, und alle andern Vorstellungen, die wir haben, wären auch erdichtet. Da sie also nicht erdichtet ist, so muss ihr Gegenstand wirklich sein.

---

1) vgl. Cartesius in den *respons. quintas* gegen die Einwürfe des Gassendi zur 5ten Meditation append. p. 72. ed. Amst. 1685 und epist. I. 110. p. 351.

Diejenigen dieser Sätze, welche einen indirecten Beweis enthalten, sind im Text nicht genügend begründet und lassen Lücken. Man stösst daher in der Ausführung an, und die Gliederung ist ungeachtet der syllogistischen Anlage nicht deutlich, so dass man irgend eine Corruptel vermuthen könnte.

Vergleichen wir nun in derselben Richtung die grössere Ethik, jene streng gefügte, welche als der reife Ausdruck spinozischer Vollendung gilt. Sie lässt das psychologische Argument, den sogenannten Beweis a posteriori, stillschweigend fallen, vielleicht nicht blos darum, weil ihr Gang ununterbrochen von den ersten Gründen ausgeht, also nur a priori vorschreitet in dem alten Sinne des Wortes, sondern möglicher Weise auch darum, weil dieser Beweis in seinen Erklärungen Blössen bietet oder Einwände zulässt. Dagegen liegt das ontologische Argument dem ganzen Buch *de Deo* zum Grunde, aber nicht eigentlich als Argument, sondern als Voraussetzung. Denn es liegt bereits in der ersten Definition, mit der die Ethik sich eröffnet, und die, obzwar nur als Worterklärung eingeführt, im Verlauf das Ansehn eines Axioms behauptet. *Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens.* Der 11te Satz des ersten Buchs, der wie eine Ausführung des ontologischen Beweises erscheinen kann, geht doch auf die Grundlage der ersten Definition zurück und behandelt überdies die 6te Definition, die Definition Gottes, *substantia constans infinitis attributis,* als wäre deren reale Wahrheit mit ihr selbst gegeben.

I. 2. Das zweite Kapitel legt den Grund zur Lehre von Gott als der Einen unendlichen Substanz, deren Attribute Ausdehnung und Denken sind.

Dass es keine endliche Substanz gebe, dass das, was (dualistisch) ausgedehnte Substanz und denkende

Substanz heisse, keine wirkliche Substanz sei, sondern nur Attribute der Substanz, und dass es sich nicht widerspreche, die unendliche Ausdehnung als Attribut Gottes, also als etwas zu bestimmen, was Gottes Wesen ausmacht, wird mit besonderm Fleiss ausgeführt. In dieser Lehre von den Attributen wird das Eigenthümliche in Spinoza's Weltansicht vorbereitet, aber noch nicht zu der spätern schärfern Fassung übergeführt, dass die beiden Attribute nur dieselbe Substanz wie in verschiedenen Definitionen ausdrücken und daher die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen dieselbe ist als die Ordnung und Verknüpfung der Dinge, so dass dasselbe, was in der Ausdehnung, auch im Denken und umgekehrt vorgeht (eth. II, 7).[1]

Die Auffassung des Kapitels stellt uns das Stadium dar, in welchem Spinoza's Gedankengang sich von Cartesius dualistischer Lehre der ausgedehnten und der denkenden Substanz loslöst und beide vielmehr als Attribute in Gott verlegt und Gott in sie.

In der grössern Ethik entsprechen diesem Kapitel mehrere Sätze, welche fast übereinstimmend lauten, z. B. dem Satz, es gebe keine endliche Substanz, der Lehrsatz eth. I. 8 *omnis substantia est necessario infinita*; dem Satz, es gebe keine zwei gleiche Substanzen, der Lehrsatz eth. I. 5 *in rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attributi*; dem Satz, eine Substanz könne die andere nicht hervorbringen, der Lehrsatz I. 6 *una substantia non potest produci ab alia substantia*. Es sind dies die Sätze, durch welche Spinoza den Begriff der schlechthin in sich selbst gegründeten Substanz so schärft und so drängt,

1) *eth. II. 7 coroll. quidquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo obiective.*

dass ihre Macht alles in sich aufnimmt und nichts neben sich bestehen lässt.

Dem vierten Satz (p. 16.), in Gottes unendlichem Verstand gebe es keine Substanz, als die, welche in der Natur wirklich sei (formaliter), entspricht der erst in grösserer Vermittelung entspringende Lehrsatz eth. I. 30, *intellectus actu finitus aut actu infinitus Dei attributa Deique affectiones comprehendere debet et nihil aliud.* Das *nihil aliud* soll alle nur gedachte Möglichkeiten vom Intellectus ausschliessen und der Beweis enthält ausdrücklich den Gedanken, dass es das, was als Begriff im Verstande enthalten ist, auch nothwendig in der Natur geben müsse.

Aber wenn auf diese Weise den Sätzen die Lehrsätze entsprechen, wie verschieden sind die Beweise. Was in der grossen Ethik versucht wird, in logischer Abfolge aus Definitionen und Axiomen darzuthun, das wird in diesem Kapitel des Tractats zum grossen Theil aus zugegebenen Vorstellungen von Gott indirect argumentirt. So beweist z. B. der Verfasser in diesem Kapitel, dass es keine endliche Substanz gebe. Denn, sagt er, damit es eine endliche Substanz gäbe, müsste Gott sie begrenzen, entweder weil er nicht mehr geben könnte, was seiner Allmacht, oder neidisch nicht mehr geben wollte, was seiner Güte widersprechen würde. Der Satz, dass es in Gottes unendlichem Verstand keine Substanz giebt, welche nicht auch in der Natur wirklich ist, hat für Spinoza's Anschauung eine grosse Bedeutung. Denn in ihm gleicht sich für Gott Mögliches und Wirkliches mit einander aus und das Mögliche, sonst gegen das Wirkliche wie in unendlicher Fülle gedacht, schiesst nicht über das Wirkliche über; in ihm wird jenes wechselseitige Entsprechen, jener Parallelismus von Denken und Ausdehnung angelegt, welcher in der grossen Ethik zur Entschiedenheit kommt. Während der

betreffende Lehrsatz in der grössern Ethik erst im längern Zusammenhang einer logischen Vermittelung dargethan wird, ist er im Tractat aus Gottes unendlicher Macht, aus der Einfachheit seines Willens und ähnlichen Voraussetzungen des Bewusstseins hergeleitet. Dabei wird dialektisch der aufgenommene Begriff des *creare* in das Gegentheil dessen verkehrt, wozu er von der gewöhnlichen Ansicht verwandt wird. Wenn man einwirft: hätte Gott alles geschaffen, so könnte er nicht weiter schaffen, was seiner Allmacht zuwiderlaufen würde: so stellt der Tractat den Gegenschluss auf: wenn Gott niemals so viel schaffen kann, dass er nicht noch mehr schaffen könnte, so kann er nie schaffen, was er schaffen kann und das würde sich selbst widersprechen. Es ist dabei bezeichnend und es liegt im Sinne der fortschreitenden Ansicht, dass in der Anmerkung der Begriff des *creare,* der im Text den Angel für die Dialektik bildet, als ein solcher aufgegeben wird, welcher je in der Zeit geschehen wäre.[1]) Schon die *cogitata metaphysica*, welche II. 10 den Begriff der *creatio* erörtern, gehen stillschweigend diesem Ziele entgegen. Man vergleiche *cog. metaph.* II. 10 p. 196 no. 3 und 4.

So wird als Ertrag dieser Sätze die Eine unendliche Substanz gewonnen, das vollkommene Wesen, die Natur, die aus keiner Ursache da ist.

Diesem Wesen gehört auch die Ausdehnung an, und der Tractat widerlegt die Ansicht, welche sie ihm darum abspricht, weil dann Gott wie die Ausdehnung theilbar und er als theilbar leidend wäre. Denn die unendliche Ausdehnung als die Substanz ausdrückend, welche aus

---

1) p. 20. *creare est constituere aliquam rem per utramque existentiam et essentiam — — — sed id, quod hic creare dicimus proprie non dici potest unquam factum esse.*



sich ist, bestehe nicht aus Theilen. Die Theilung oder das Leiden habe nur im Modus statt und gehe die Substanz als solche nichts an, welche vielmehr als Ursache der Modi thätig und nicht leidend sei. Diese Partie des Kapitels entspricht dem Scholion eth. I. 15, welches bestimmt ist, dieselben Bedenken wegzuräumen und selbst im Beispiel Verwandtschaft zeigt.

In demselben Sinne stammt die Bewegung aus der unendlichen Substanz und es bedarf keiner äussern Ursache zur Bewegung.

I. 3. Aus der Grundbestimmung der Attribute geht der Weg weiter in das, was Gott eigenthümlich ist; und zwar führt das dritte Kapitel des Tractats diese Betrachtung der unendlichen Substanz und ihrer Attribute in den Begriff der Ursache über, und zeigt, in welchem Sinne Gott, die unendliche Substanz, wirkende Ursache sei.

In dieser Stelle bleiben Dunkelheiten zurück, weil die Termini technici, von Spinoza lateinisch niedergeschrieben, durch eine fremde holländische Uebersetzung durchgegangen, weder in dieser noch in der lateinischen Rückübersetzung durchweg kenntlich sind.

Der Verfasser des kurzen Tractats lehrt in diesem Kapitel, dass Gott aller Dinge Ursache ist und zwar so, dass Dinge ausser Gott weder sein noch gedacht werden können. Um dies durchzuführen nimmt er auf die acht Arten, in welche man gewohnt sei die wirkende Ursache einzutheilen, Rücksicht und zeigt, in welchem Sinne diese Arten auf Gott anwendbar sind.

Wenn der Tractat von Spinoza verfasst ist, so ist diese Stelle eine der wenigen, in welchen Spinoza auf Fremdes zurückgeht. Es fragt sich nun, welche zu Spinoza's Zeit gebräuchliche Eintheilung der wirkenden Ursache gemeint sei. Auf den ersten Blick ist dies nicht ersichtlich; denn uns ist diese achtfache Eintheilung der

wirkenden Ursache abhanden gekommen und sie findet sich auch nicht in sonst viel benutzten Werken, welche noch der Scholastik angehören, wie z. B. nicht in Suarez *disputationes metaphysicae* 1614. Spinoza citirt nun einmal in seinen *cogitatis metaphysicis* (c. 12. p. 137 ed. Paul.) eine Aeusserung Heereboord's, der, Professor der Philosophie zu Leiden, ein eifriger Cartesianer war und 1659 starb. Dies Citat, das sich in Heereboords *collegium ethicum* p. 713 nach der Ausgabe seiner *meletemata philosophica* Amst. 1680 findet, führt auf den Gedanken, ob die Eintheilung der wirkenden Ursache auf denselben Autor zurückgehe. Denn bei Spinoza, der viel dachte und, scheint es, wenig las, sind mannigfaltige Schriftsteller nicht zu vermuthen. Wirklich findet sich in Adrian Heereboords Schriften an verschiedenen Stellen die gesuchte achtfache Eintheilung und zwar in seiner *ἑρμηνεία logica*, auch *institutiones logicae* überschrieben, 1650. I. 17. p. 51 sqq. in dem *collegium logicum* disput. 10., in der angeführten Ausgabe der *meletemata* p. 928 sq. und ausführlich besprochen in den *disputationes ex philosophia selectae* (*meletemata* p. 262 sq.). Wenn die achtfache Eintheilung in der Stelle des Tractats als gebräuchlich bezeichnet wird und also nicht gut Einem Schriftsteller allein angehören kann, so trifft auch dies zu; denn Heereboord folgt, wie der Titel seiner *ἑρμηνεία logica* sagt, der in die Schulen Hollands und Westfrieslands eingeführten *synopsis Burgersdiciana*; und die gesuchte Eintheilung findet sich bei Franco Burgersdik (Professor in Leiden, starb 1636) in den *Institutiones logicae* 1626, I. 17. p. 87 sqq.

Wir erläutern nun nach dieser Quelle die vorliegende Erörterung des Tractats. Ein allgemeiner Gesichtspunkt als Grund der achtfachen Eintheilung wird nicht gegeben und in der Stelle des kurzen Tractats ist auf einen solchen nirgends hingedeutet. Wenn man Melanchthons

Logik vergleicht, so sind dort zehn Eintheilungen zusammengebracht, theils dem Aristoteles entlehnt, theils aus einzelnen Wissenschaften herübergeholt. In Burgersdik und Heereboord sind diese selben, nur zusammengezogen und strenger geordnet; aber der Gegensatz der *causa immanens* und *transiens* ist hinzugekommen. Die acht Eintheilungen werden in Heereboords Logik und in dem kurzen Tractat nach einander aufgezählt und in beiden Schriften ist die Reihenfolge dieselbe.

Die wirkende Ursache, heisst es bei Heereboord in der ersten Eintheilung, ist entweder ausfliessend oder thuend. *Causa efficiens est vel emanativa vel activa.* Die ausfliessende Ursache wird als solche erklärt, aus welcher die Sache ohne Vermittelung hervorgeht, so dass es, wenn eine solche Ursache gesetzt wird, einen Widerspruch in sich schliessen würde, die Wirkung nicht zu setzen. Die thätige Ursache, die noch eine vermittelnde Handlung zur Hervorbringung setzt, verhält sich darin umgekehrt. Sie kann ohne Widerspruch für sich und ohne Wirkung gedacht werden. So unterscheidet Heereboord im *collegium logicum* (p. 928), minder scharf in den *institut. log.* (p. 52), wo die thätige Ursache überhaupt nur als solche bezeichnet wird, welche durch Thätigkeit hervorbringt, wie die Wärme Ursache in dem Dinge sei, das warm wird. Diese allgemeinere Auffassung hat der Tractat vor Augen. Er bezeichnet Gott als *causa emanativa* und *activa* zugleich; das heisst also, Gott ist emanative Ursache seiner Werke, indem sie aus seinem Dasein fliessen, und active, indem sie seine Thätigkeit sind. Und wenn der Tractat hinzusetzt, dass beides eins sei, so erinnert das an die Anschauung der grössern Ethik, in welcher das *Deum agere* und das *ex sola divinae naturae necessitate sequi* dasselbe bedeutet. Die Dinge fliessen als die Folge aus Gottes Wesen. Emanation im Sinne orientalischer Religionssysteme darf in

den allgemeinen Ausdruck der *causa emanativa* nicht hineingetragen werden.

Die wirkende Ursache ist ferner eine den Dingen inbleibende oder übergehende. *Causa efficiens vel est immanens vel transiens.* Beide unterscheiden sich dadurch, dass die eine die Wirkung in sich selbst, die andere die Wirkung ausser sich hervorbringt. Mit dem in der grossen Ethik oft wiederkehrenden Ausdruck entscheidet sich der Tractat, *Deus est causa immanens non transiens* (vgl. eth. I. 18.); denn er wirkt alles in sich und nichts ausser sich, da überhaupt nichts ausser ihm ist.

Die wirkende Ursache, so lautet die dritte Eintheilung, ist entweder frei oder nothwendig. *Causa efficiens alia libera est, alia necessaria;* und die letzte wird als solche bezeichnet, welche durch Nothwendigkeit der Natur thätig ist. Während jenes auf den Rathschluss, wird dies auf physische Gesetze bezogen. Der Tractat biegt diese gangbaren Bedeutungen, indem er vom Rathschluss nicht redet, aber doch Gott *causa libera* nennt und den Zwang der Natur verneint. Es stimmt damit der Satz der Ethik I. 17. *Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit.* I. 17. cor. 2. *solum Deum esse causam liberam.*

Die wirkende Ursache, besagt die vierte Eintheilung, ist entweder Ursache an sich oder zufällig. *Causa efficiens alia est per se, alia per accidens;* und der Tractat schliesst die zufällige Ursache von dem Begriff Gottes aus, ähnlich wie es eth. I. 16. cor. 2 heisst, *sequitur Deum causam esse per se, non vero per accidens.* Wenn im holländischen Text des Tractats der Ausdruck „und nicht durch einen Zufall“ gewählt und in der lateinischen Rückübersetzung *nec per contingentiam* wiedergegeben ist: so stand sicher im ursprünglichen lateinischen Text; *nec per accidens* d. h. und nicht nebenbei durch Vermittelung eines Andern. Dem *contingens* steht das *ne-*

cessarium gegenüber, warum es sich hier nicht handelt, aber dem *per se* das *per accidens*.

Die wirkende Ursache, heisst es in der fünften Eintheilung, ist entweder die vorzügliche oder minder vorzügliche. *Causa efficiens alia est principalis, alia minus principalis*. Die vorzügliche Ursache (die principale) wird von Heereboord so erklärt, dass sie diejenige ist, welche die Wirkung durch ihre Kraft hervorbringt (*quae sua virtute effectum producit*) im Gegensatz gegen die minder vorzügliche (*minus principalis*), welche der vorzüglichen (der principalen) dient. Der kurze Tractat bezeichnet in diesem Sinne Gott als die principale Ursache aller der Werke, die er unmittelbar geschaffen hat, wie die Bewegung in dem Stoff, und lässt die minder principale Ursache, inwiefern sie Werkzeug ist, nur in den particularen Dingen zu, und dieser Fall wird unter dem Text in einer Anmerkung erläutert, wie wenn Gott durch heftigen Wind das Meer austrocknet, was auf den Auszug der Israeliten aus Aegypten gehen mag (*tractat. theolog. polit.* c. 6. p. 244. Paul.). Die Erläuterung stimmt zu der *causa instrumentalis*, welche in der Logik als Art der *minus principalis* angegeben wird.

Was dann folgt, kann man in dem Text des Tractats kaum errathen, aber es erhellt der Sinn, wenn man die Untereintheilung der Logik beachtet. *Causa minus principalis*, heisst es in dieser, *triplex*, *causa procatarctica, causa proegumena, instrumentum*. Das Letzte hat bereits seine Anwendung gefunden. Die *causa procatarctica* und *proegumena* werden ebenfalls im kurzen Tractat berücksichtigt, aber sie sind in der beginnenden und vorangehenden (holländisch *voorgaande oorzaak*), der *causa minus principalis* (nicht *praecipua*) *incipiens* und *causa praecedens*, die in unsern Texten des Tractats vorliegen, nicht wiederzuerkennen. Im ursprünglichen lateinischen Text des *tractatus brevis* las man ohne

Zweifel *causa procatarctica* und *causa proegumena*. Jene wird von Heereboord als solche erklärt, welche die principale Ursache zur Thätigkeit antreibt, diese als solche, welche sie zur Thätigkeit innerlich disponirt oder auch anregt; jene ist die veranlassende, diese die disponirende (anlegende) Ursache. Wie die eingetheilten Arten der Ursachen aus besondern Verhältnissen besonderer in einzelnen Wissenschaften betrachteter Erscheinungen herausgehoben sind, so sind die *causa procatarctica* und *causa proegumena*, welche schon in der nacharistotelischen griechischen Philosophie vorkommen, durch die Wissenschaft der Medicin, die sie speciell ausprägte, allgemeiner geworden. In der alten Medizin heisst die *causa procatarctica* die äussere Ursache einer Krankheit, z. B. die Erkältung bei einem Fieber (vgl. schon *Sext. Empiric. hypotyp. Pyrrh.* III. 2), die *causa proegumena* die Neigung der Constitution u. dgl. So gilt das Temperament für die disponirende Ursache (*causa proegumena*) des Charakters, der Jähzorn für die disponirende Ursache der Rache, u. s. w. [1]). Diese Unterscheidung vorausgesetzt, ergiebt sich der Sinn in der Stelle des kleinen Tractats: In Gott giebt es keine veranlassende Ursache (keine *causa procatarctica*), weil ausser Gott nichts ist, das ihn drängen könnte. Aber die ihn disponirende Ursache (die *causa proegumena*) ist seine Vollkommenheit selbst, durch die er seiner selbst und als Folge auch aller anderer Dinge Ursache ist.

Wenn auch im holländischen Text und der lateinischen Rückübersetzung die Bezeichnung der *causa minus principalis* als *instrumentalis* fehlt, so stand dies Wort

---

1) *Burgersdicii institutiones logicae.* I. 147. §. 24. *Melanchthon* im 4ten Buch der *erotemata dialectices* Nach der Ausg. 1551. p. 287 f

wahrscheinlich im ursprünglichen lateinischen Texte; denn nur durch diesen Zusatz wird die Uebersicht der Eintheilung der *causa minus principalis* hergestellt und ein Widerspruch mit dem Folgenden verhütet. Denn es würde sich widersprechen, zuerst die *causa minus principalis* schlechthin von Gott auszuschliessen, und die *proegumena*, die eine Art derselben ist, in einem bestimmten Sinne in Gott aufzunehmen.

Die sechste Eintheilung lautet: die wirkende Ursache ist entweder erste oder zweite. *Causa efficiens vel est prima vel secunda.* Jene ist diejenige, welche von keiner frühern Ursache, diese, welche von einer solchen abhängt. Dass hiernach der kurze Tractat Gott allein die erste Ursache nennt, versteht sich von selbst. Ihm entspricht die grosse Ethik 1. 16. cor. 3. *Deum esse absolute causam primam.*

Die wirkende Ursache, so bestimmt die siebente Eintheilung, ist entweder eine allgemeine oder eine besondere. *Causa efficiens alia est universalis, alia particularis.* Und wenn in der Logik, die der Verfasser des Tractats vor Augen hat, die Erklärung hinzugefügt wird: die universale Ursache sei eine solche, welche durch eine und dieselbe Kraft mit andern Ursachen zu mehreren Wirkungen zusammentrifft, wie z. B. der Himmel zur Hervorbringung aller Dinge, lebender und nicht lebender, mit andern Ursachen zusammenwirkt: so wird diese Erklärung im Tractat in der Anwendung auf Gott beschränkt. Gott, heisst es da, ist nur insofern allgemeine Ursache, als er mannigfaltige Werke hervorbringt, in anderm Sinne nicht; denn er bedürfe niemandes, um Wirkungen hervorzubringen. Der Ausdruck des holländischen Textes (allgemeine Ursache) war hiernach in *causa universalis* (nicht *generalis*, denn vom *genus* ist nicht die Rede) zurückzuübersetzen.

Endlich wird achtens die wirkende Ursache in die nächste und entfernte eingetheilt. *Causa efficiens alia est proxima, alia remota.* Die wirkende Ursache als nächste wird dahin bestimmt, dass sie eine Wirkung unmittelbar hervorbringt, und die entfernte dahin, dass sie durch eine mittlere nähere Ursache eine Wirkung hervorbringt. Dabei wird bemerkt, dass die nächste Ursache, schlechthin genommen, mit der emanativen zusammenfalle. Daher sagt der Verfasser des Tractats: Gott ist die nächste Ursache dessen, was unendlich und unveränderlich ist und wovon wir sagen, dass es unmittelbar geschaffen ist. Doch ist er auch die letzte (entfernte) Ursache und dies einigermassen von allen besondern Dingen. In der grossen Ethik entspricht dieser Lehre des kurzen Tractats Satz 1. 16. cor. 3. *Deum esse absolute causam primam.*

So verständigt sich der Verfasser des kurzen Tractats mit den in der Kategorie der wirkenden Ursache hergebrachten Begriffen, und zeigt, welche von ihnen Gott zukommen und in welchem Sinne.

Die Ethik Spinoza's stimmt, wie gezeigt worden, mit diesen Erörterungen überein, nur dass sie nicht mehr mit einer vorgefundenen Eintheilung der Causalität abrechnet, sondern aus der Sache demonstrirt. Wo sie einen der obigen Begriffe nicht aufnimmt, hat es seinen guten Grund. Sie lässt unerwähnt, wie und in welchem Sinne Gott *causa emanativa, causa principalis* und *causa universalis* heissen könne. Vielleicht erklärt sich dies aus der Ueberlegung, dass der Ausdruck der *causa emanativa* und *causa universalis* für Spinoza's Begriff Gottes zweideutig werden und der Ausdruck der *causa principalis* nach der Bestimmung Gottes als *causa prima* überflüssig erscheinen musste. Hätte z. B. Spinoza den Ausdruck der *causa emanativa* in die grössere Ethik aufgenommen und Gott als solche bezeichnet, so hätte

er möglicher Weise den Leser an die Emanationen der Kabbala erinnert. Aber Spinoza will nicht Gott als eine überströmende Kraft fassen, wie eine Lichtquelle, aus welcher nach dem Bilde der Kabbala in immer geringerem Grade der Vollkommenheit die Dinge ausgeflossen. Wenn Spinoza den missverständlichen bildlichen Ausdruck der *causa emanativa* vermied, so sagte er dasselbe mit dem eigentlichen Ausdruck der *causa prima.* Es war die Sache anders, wo es sich, wie in dem kurzen Tractat, darum handelte, den Begriff Gottes mit allen Bedeutungen, welche die *causa efficiens* hat, zu vergleichen und zu messen und alle innerhalb der richtigen Grenze in den Dienst der unendlichen Substanz zu nehmen.

Ehe wir diese Stelle *(brevis tractatus* I. 3.) verlassen, welche Grundbestimmungen enthält, aber in ihrer vorliegenden Fassung an mehreren Punkten undeutlich oder kaum verständlich ist: mag es nicht ungeeignet sein, nach obigen Vermuthungen, welche auf die von Spinoza vorgefundene Eintheilung der wirkenden Ursache zurückgehen, eine neue Rückübersetzung in Spinoza's Latein zu versuchen. Die Stelle heisst vollständig so (p. 52 sq. des supplementum):

1. *Deus est causa emanativa vel auctor operum suorum, atque, quatenus hic effectus fit, causa activa vel efficiens, quam quidem emanativam et activam unam ponimus, quippe se inter se respicientes.*

2. *Est causa immanens nec transiens, quia omnia in se ipso neque quidquam extra se operatur; nihil enim extra ipsum est.*

3. *Deus est causa libera nec necessaria (naturalis), ut quam clarissime ostendemus, quando quaeremus, an Deus quod agit etiam praetermittere possit; ubi simul declarabitur, in quo consistat vera libertas.*

4. *Deus est causa per se nec per accidens, quod ex tractanda praedestinatione clarius patebit.*

5. *Deus est causa principalis operum suorum, quae, velut motum in materia, immediate creavit. In quibus causa minus principalis tanquam instrumentum locum habere nequit, quippe quod semper sit in rebus quae in natura sunt particularibus. Causa minus principalis procatarctica non est in Deo, quia extra eum quod eum premere possit nihil est. Causa autem proegumena est ipsa eius perfectio, qua et sui et consequenter omnium aliarum rerum causa est.*

6. *Deus solummodo causa est prima vel incipiens (nec secunda), quemadmodum ex praecedenti demonstratione intelligitur.*

7. *Deus etiam est causa universalis, sed ea tantum ratione, qua varia opera producit, alia autem dici nequit, quandoquidem nemine opus habet ad effectus producendos.*

8. *Deus est causa proxima eorum quae infinita et immutabilia sunt et quae ab eo immediate creata esse dicimus, ultima tamen etiam, idque quodammodo omnium rerum singularium.*

Die Causalität führt den Begriff der Nothwendigkeit mit sich; und daher scheint sich in natürlicher Verbindung das nächste Kapitel über Gottes nothwendige Thätigkeit anzuschliessen (c. 4). I. 4.

Es erscheint unserm Bewusstsein als Freiheit etwas thun und auch lassen zu können und man überträgt gemeiniglich auf Gott dieselbe Freiheit.[1]) Aber der Tractat

---

1) Man vergleiche z. B. Melanchthon *definitiones multarum appellationum quarum in ecclesia usus est* p. 201 im append. 2 zu den *locis* nach der Leipz. Ausg. 1559. Berol. 1856. *Libertas in Deo est posse res creare et non creare, et cum sit immutabiliter bonus, posse dare bona et posse non dare, conservare naturam aut non conservare, agere*

zeigt aus dem Begriff der Vollkommenheit, dass Gott eine solche Freiheit nicht zukomme, weil sie Unvollkommenheit wäre. Es würde dann in Gott, dem ewigen, eine Veränderlichkeit sein. Da das Nicht-Sein die grösste Unvollkommenheit sei, so könne Gott, der das Heil und die Vollkommenheit aller Dinge wolle, nicht wollen, dass ein Ding nicht sei, sò dass er unterliesse, was er könnte. Gutes thun können und auch eine Vollkommenheit unterlassen können, schliesse einen Mangel in sich. Gottes Freiheit sei die, dass es ausser ihm keine Ursache gebe, die ihn nöthigen könnte. Wer behaupte, das Gute sei nur dadurch Gutes, weil Gott es wolle und Gott könne also machen, dass das Böse gut sei: der behaupte eigentlich, Gott sei Gott, weil er es wolle, und es stehe in seiner Macht nicht Gott zu sein, was widersinnig sein würde. Auch sei kein Gutes ausser Gott da, dem er verbunden und verpflichtet wäre. Er hänge nur von sich ab und was er thue, geschehe als von der allerweisesten Ursache. Weil das, was mache, dass Gott thätig sei, nichts anders sein könne, als seine Vollkommenheit: so folge, wenn nicht seine Vollkommenheit machte, dass er thätig wäre, so würden die Dinge nicht dasein und nicht so dasein, wie sie es sind.

Diese Betrachtung entspricht selbst in einzelnen Gedanken dem 2ten Scholion zu eth. I. 33. *Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt.* Aber es zeigt sich doch ein bemerkenswerther Unterschied. Die kleine Ethik legt ihren Beweisen den Begriff der Vollkommenheit zum Grunde und geht von dem Gedanken aus, dass Gott alles ebenso vollkommen ausführen könne, als er es in seiner Vor-

---

per creaturas secundum naturae ordinem, quem instituit, aut naturae ordinem moderari aut mutare ac immediate agere sine creaturis.

stellung begriffen und spricht von Gott als der allerweisesten Ursache, welche, weil sie nur von sich selbst abhängt, eben darum nicht anders handeln könne, als sie handelt. In jeder Vollkommenheit, wie wir sie uns im Leben vorstellen, ist der Gedanke des Zwecks das Mass, und in dem Begriff der allerweisesten Ursache liegt eine Rücksicht auf das Gute und Beste. Die grosse Ethik verfährt anders. In den Definitionen und Axiomen des ersten Buchs sowie in den Sätzen und Beweisen über das Wesen Gottes, welche von diesen und nichts Anderm bestimmt sind, ist von der Vollkommenheit in einem solchen Sinne gar nicht die Rede; an ihre Stelle tritt die Unendlichkeit und der nackte Begriff des Seins (der Realität); denn Nicht-Sein ist die höchste Unvollkommenheit. eth. II. def. 6. *per realitatem et perfectionem idem intelligo.* Nur in den Scholien, nicht in den Lehrsätzen und Beweisen kommt der Begriff der Vollkommenheit vor, und wol nur darum, weil die Vollkommenheit der geläufigste Begriff Gottes ist und gerade die Scholien die Schwierigkeiten wegzuräumen pflegen, welche das gemeine Bewusstsein der philosophischen Auffassung des Spinoza entgegenstellt. In einem Briefe an Tschirnhausen vom Jahr 1675 (Brief 64) sagt Spinoza ausdrücklich, dass die Definition, Gott sei das höchst vollkommene Wesen, keine ursprüngliche sei. *Sic quoque cum Deum definio esse ens summe perfectum, cumque ea definitio non exprimat causam efficientem, (intelligo enim causam efficientem tam internam, quam externam) non potero inde omnes Dei proprietates expromere; at quidem cum definio Deum esse ens absolute infinitum* (eth. I. def. 6). Das erwähnte Scholion (eth. I. 33. schol. 2) geht einen Schritt weiter, als der kurze Tractat an unserer Stelle. Während dieser zu Anfang des Kapitels den Gedanken aufnimmt, dass Gott nach seiner Vollkommenheit alles so vollkommen ins Werk setzen könne, als es in seiner

Vorstellung begriffen sei, und am Schluss Gott die allerweiseste Ursache nennt, was beides voraussetzt, dass Gott den Dingen Begriffe zum Grunde legt und nach Zwecken des Guten thätig ist: bestreitet Spinoza dies im Scholion der grossen Ethik und bricht im Sinne der ihm eigenthümlichen Ansicht mit den Platonikern, die da annehmen, dass Gott alles unter der Rücksicht des Guten thue. *Errant qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendit vel ad quod tanquam ad certum scopum collimat. Quod profecto nihil aliud est quam Deum fato subiicere.* (p. 67.) Diese Anschauung der grossen Ethik ist bereits im *tractatus theologico politicus* (1670) vorhanden, wenn z. B. derselbe stillschweigend die Leitung Gottes in die Verkettung der natürlichen Dinge verwandelt. *Per Dei directionem intelligo fixum illum et immutabilem naturae ordinem sive rerum naturalium concatenationem;* und sie liegt in den *cogitata metaphysica* (1663) II. 10 *de creatione* p. 125 sq. In dem kurzen Tractat ist sie noch nicht zu derselben Entschiedenheit gelangt. Die Anmerkung II. 4. p. 114, welche später hinzugefügt sein mag, nennt in demselben Sinn den Ursprung der *perfectio* ein *ens rationis.*

I. 5. Wer den Begriff des Zwecks, wer die *ratio boni* in Gott aufhebt, hebt damit die Vorsehung auf, welche einst Sokrates aus der in der Welt liegenden innern Zweckmässigkeit zum Bewusstsein der Menschheit brachte. Daher lehrt Spinoza in der grossen Ethik, consequent II. 6: *Esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia res prius cognovit.* Der kurze Tractat, welcher gern mit den Begriffen des Lebens einen Vergleich eingeht, deutet im 5ten Kapitel den vorgefundenen Begriff der *providentia* um. Die ganze Natur, so fasst er ihn auf, strebt ihr Sein zu erhalten

und zum Bessern zu führen und darin liegt die allgemeine Vorsehung; und inwiefern die Theile, als Ganze für sich betrachtet, ihr Sein zu erhalten streben, zeigt sich darin die besondere Vorsehung. In der grossen Ethik, die eigentlicher spricht und ohne auf die theologischen Begriffe zur Rechten oder zur Linken zu sehen, ihren grossen Schritt geht, kommt ein solcher Versuch einer Metapher nicht vor, welcher der *providentia* und zwar der *universalis* wie der *particularis* diesen Sinn der Selbsterhaltung im Ganzen und im Theil liehe. Man erkennt indessen verwandte Gedanken in den *cogitata metaphysica* (1663) I. 6. *Deus vero dicitur summe bonus, quia omnibus conducit; nempe uniuscuiusque esse, quo nihil magis amabile, suo concursu conservando*; und im *tractatus theol. politicus* c. 3. p. 192. *Quia rerum omnium naturalium potentia nihil est nisi ipsa Dei potentia, per quam solam omnia fiunt et determinantur. Hinc sequitur, quidquid homo, qui etiam pars est naturae, sibi in auxilium ad suum esse conservandum parat, vel quidquid natura, ipso nihil operante, ipsi offert, id omne sibi a sola divina potentia oblatum esse, vel quatenus per humanam naturam agit vel per res extra humanam naturam.* In der grossen Ethik bildet das Scholion zu IV. 18 eine Anknüpfung, da dort gezeigt wird, wie der Trieb der Selbsterhaltung auch die Grundlage der Tugend sei.

I. 6. Wenn das sechste Kapitel, überschrieben über Gottes Vorherbestimmung, den Determinismus lehrt, wenn es den Begriff des Zufälligen, des *contingens*, d. h. dessen, was sein kann und auch nicht sein kann, als unmöglich darstellt, wenn es die Nothwendigkeit des Geschehens so streng fasst, dass die Begriffe einer Unvollkommenheit in der Natur und einer Sünde, wenn sie solche Begriffe sein wollen, welche in der Natur der Dinge bestehen und nicht blos eine auf uns bezogene Bedeutung haben, gar keine Stelle behalten: so ist das nur die logische

Abfolge des Vorangehenden. Das Kapitel beschäftigt sich damit, dialektisch das *contingens* als in sich widersprechend darzuthun. Was keine Ursache des Daseins hat, ist unmöglich; das *contingens* (was sein und auch nicht sein kann) hat keine Ursache, also ist es unmöglich; wobei insbesondere der Untersatz in neuen Schlussreihen ausgeführt wird. So wird auch der Wille zu einer nothwendigen Thätigkeit. Wenn man von einer Verwirrung oder Unvollkommenheit in der Natur spreche, so messe man sie nach allgemeinen Vorstellungen, während Gott vielmehr die Ursache des Einzelnen sei und nach der Vorstellung des Einzelnen das Einzelne aufgefasst werden müsse. Wenn man frage, warum Gott die Menschen nicht so geschaffen, dass sie überhaupt nicht sündigen können, so beziehe sich der Begriff der Sünde nur auf unsere Betrachtung, indem wir zwei Dinge mit einander oder ein und dasselbe Ding nach verschiedenen Gesichtspunkten vergleichen. Das Allgemeine ist auch in dieser Auseinandersetzung nur ein Gedankending. Gott schafft und denkt das Einzelne.

Im Vorbeigehen erwähnt das Kapitel Platoniker und Aristoteliker in Bausch und Bogen. Wenn man fragt, wer unter den Aristotelikern gemeint sei, von denen gesagt wird, sie erstrecken die Vorsehung nur auf die Geschlechter, nicht auf die Individuen: so mag das auf den Averroes und den Averroismus zurückgehen.[1]) Vgl. *cogit. metaphys.* II. 7. p. 120.

In den bisher herausgegebenen Schriften Spinoza's findet sich keine solche dialektische Behandlung des *contingens*, wie hier. Schon die *cogitata metaphysica* (1663) erklären direct den Begriff des *contingens* aus einem Mangel unserer Erkenntniss I. 3. p. 99 ff.; und *cog. metaph.* II. 7. p. 120 heisst es in voller Bestimmtheit: *nos autem*

---

1) *E. Renan Averroes et l'Averroisme.* 1852. S. 87.

contra Deo singularium cognitionem tribuimus, universalium denegamus, nisi quatenus mentes humanas intelligit. In der grössern Ethik ist dieselbe entschiedene Auffassung I. 33. schol. p. 64. Dieselbe Lehre der Praedestination liegt in I. 33. vgl. schol. I. und in der append. zum 1sten Buch p. 68 ff. Die Uebereinstimmung ist da, und nur die dialektische Behandlung des *contingens* dem kurzen Tractat eigenthümlich. Was über die Verwirrung in der Natur, die Unvollkommenheit und die Sünde gesagt ist, findet seine entsprechenden Stellen in eth. IV. praef. p. 200. p. 202. *Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus in se scilicet consideratis indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus.*

I. 7. Nachdem auf diese Weise der Tractat *de Deo et homine* das Wesen Gottes und die daraus fliessenden Eigenschaften erörtert hat, behandelt er im siebenten Kapitel, einem kritischen Abschnitt, solche Eigenschaften, welche zwar Gott beigelegt werden, aber nicht angehören. Die Philosophen bestimmen Gott als das aus sich seiende Wesen, aller Dinge Ursache, allmächtig, allwissend, ewig, einfach, unendlich, das höchste Gut, von unendlicher Barmherzigkeit. Der Tractat tadelt diese Bestimmungen, inwiefern die ersten das eigentliche Wesen, wodurch diese Eigenschaften möglich werden, nicht angeben; andere aber, wie Allwissenheit, Weisheit, Barmherzigkeit, nur *modi*, also nur abhängige Bestimmungen des denkenden Wesens sind, die Bestimmung aber des höchsten Gutes, wenn sie etwas anders bedeuten solle, als dass Gott unveränderlich und aller Dinge Ursache ist, in sich unklar sei und nur daraus entstanden, dass man den Menschen und nicht Gott zur Ursache des Guten und Bösen macht, was so viel heisse, als auch den Menschen als *causa sui* setzen.

So beharrt der Tractat bei den Attributen der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens als der eigentlichen Definition Gottes.

In diesem Sinn lehnt er die Meinung derer ab, welche behaupten, dass es von Gott keine Definition gebe, weil eine solche die Angabe des Genus voraussetze. Die Attribute offenbaren sich aus sich und die Modi werden aus den Attributen, welche das Geschlecht derselben seien, definirt.

In demselben Sinn behauptet der Tractat eine affirmative Erkenntniss Gottes und da in Gott Wesen und Sein zusammenfallen, einen Beweis Gottes aus seinem Wesen (a priori); und zwar im Gegensatz gegen Thomas von Aquin und die Thomisten, welche lehrten, Gott könne nur aus den Wirkungen und nicht aus dem Prius der Ursache erkannt werden (*Thomas ab Aquino summa theol.* I. 2. 2. vgl. *contra gentiles* I. 12.). Wenn sich der Tractat für die Erkenntniss Gottes auf Cartesius beruft, so mögen solche Erörterungen verstanden sein, wie zu den Meditationen in den *respons. ad primas obiectiones* p. 52 sqq. *ad tertias* p. 102 sq. in *princip. philos.* I. 22. p. 6. ed. Amst. 1685.

Für dieses Kapitel finden sich die nächsten Erläuterungen in den nachgelassenen Fragmenten *de intellectus emendatione*, namentlich in Bezug auf die Definition und den affirmativen Begriff negativ ausgedrückter Eigenschaften. p. 450 sqq. ed. Paul.

I. 8 u. 9. Bei den vielen Bedeutungen, welche das Wort *natura* hat, unterscheiden die Scholastiker, um die Zweisinnigkeit zu vermeiden, die *natura naturans* und *natura naturata*, indem sie unter jener Gott verstehen, unter dieser das ganze geschaffene Dasein. Das achte und neunte Kapitel des Tractats nehmen diese Ausdrücke auf, um sie im Sinne der eigenen Lehre zu verwenden.

Wenn die Thomisten Gott die *natura naturans* nennen, aber sie ausser allen Substanzen setzen, so ist die *natura naturans* des Tractats die Eine Substanz mit dem Attribut des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung, und die *natura naturata* alles was von Gott abhängt, sei es unmittelbar, wie der Intellect im Denken, die Bewegung in der Materie, sei es mittelbar, alles was, wie die besondern *modi*, durch jene unmittelbaren Ausflüsse bestimmt ist. Dieselbige Unterscheidung in *natura naturans* und *natura naturata* findet sich eth. I. 29. schol., nur schärfer ausgedrückt; und wenn der Tractat die *natura naturata* in die allgemeine und besondere (*generalis* und *particularis*) eintheilt, je nachdem das Abhängige von Gott unmittelbar oder mittelbar bedingt ist: so finden sich in der grössern Ethik zwar nicht diese Termini (*generalis* und *particularis*), aber es findet sich die Sache eth. I. 28 schol., womit zu vgl. ep. 65 extr.

Wie in der eth. I. 31 und I. 32 schol., werden der Intellectus im Denken und die Bewegung in der Materie insofern parallel gestellt, als sie beide ein Attribut Gottes voraussetzen und durch dasselbe unmittelbar aus Gott fliessen. Aber es ist bezeichnend, dass der Tractat beide, sowol den Intellect als die Bewegung, Gottes Sohn nennt. Von der Bewegung heisst es (p. 82), sie sei ein Sohn, Geschöpf oder eine Wirkung, unmittelbar von Gott geschaffen und dasselbe wird vom Intellect gesagt. Der Ausdruck „Sohn Gottes" nähert sich beim Intellectus der biblischen Sprache, und man kann Spinoza ep. 21. p. 510 vergleichen: *dico ad salutem non esse omnino necesse Christum secundum carnem noscere; sed de aeterno illo filio Dei, hoc est, Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus et maxime in mente humana et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum.* Aber der Ausdruck *filius* von dem

motus in materia gebraucht, ist neu und schroff; indessen ist das auffallende Wort sprechend, weil es den consequenten Parallelismus des Vorgangs im Denken mit dem Vorgang in der Ausdehnung deutlich bekundet und auch im kurzen Tractat zeigt.

I. 10. Endlich behandelt der Tractat am Schluss des ersten Buchs, des Buchs *de Deo*, (c. 10) die Frage, was gut und böse sei; er setzt den Ursprung dieser Begriffe in eine blosse Vergleichung und löst sie daher in ein Gedankending, in *entia rationis* auf. Wir bilden uns eine allgemeine Vorstellung von den einzelnen Dingen und vergleichen mit diesem Allgemeinen das Einzelne, während doch jedes Ding nur mit seiner Idee übereinstimmen soll. Diese Betrachtung entspricht der grossen Ethik IV. *praefat.* vgl. *cog. metaph.* I. 6. p. 105. Der Beweis, der noch hinzugesetzt wird, das Gute und Böse sei darum nicht in der Natur, weil in der Natur nur Dinge und Thätigkeiten seien, aber das Gute und Böse weder das Eine noch das Andere, ist weder bündig geführt, noch dürfte er sich sonst in Spinoza in dieser Weise finden.

Tr. br. II. Das zweite Buch des kurzen Tractats, das den Menschen betrachtet, fasst vornehmlich die Erkenntniss und die Affecte im Zusammenhang auf, indem es drei Arten der Auffassung unterscheidet (c. 1 u. 2), Meinung, vernünftigen Glauben, klare Erkenntniss; und aus der Meinung die Leidenschaften (c. 3), aus dem vernünftigen Glauben das Gute (c. 4) und aus der klaren Erkenntniss die Liebe Gottes (c. 5) entstehen lässt. Dann folgt (c. 6—14) eine besondere Behandlung der leidenden Zustände und das Buch endet mit der Lehre über unsere Glückseligkeit, über die Wiedergeburt im Sinne der Erkenntniss, die Unsterblichkeit der Seele, und mit der Vollendung aller Ethik, der wahren Freiheit (c. 15—26).

Der kurze Tractat (c. 1) unterscheidet vier Arten der Auffassung, die erste vom Hörensagen, die zweite aus einer einzelnen Probe oder einzelnen Erfahrung, die dritte aus dem wahren Grunde, die vierte aus der klaren und deutlichen Anschauung des Wesens der einzelnen Sache (c. 1). Aus der ersten und zweiten entsteht die Meinung, aus der dritten die Ueberzeugung (*fides*), aus der vierten die Erkenntniss in dem Gefühl und Genuss der einzelnen Sache selbst. In dieser vierfachen Art entspricht der Tractat ganz dem Bruchstück *de intellectus emendatione* p. 422, und die grössere Ethik hat nur die erste und zweite Art zusammengezogen und bedient sich desselben Beispiels eth. II. 40 schol. 2. p. 114. Die erste Stufe ist *sensus* und *imaginatio*, die zweite *ratio*, die dritte die *intuitiva cognitio* des Intellectus. Wer z. B. mechanisch die Regeldetri gelernt hat, steht auf der ersten, wer allgemein das Gesetz der Proportion kennt, auf der zweiten, wer in einer Proportion das Wesen der Sache anschauet, auf der dritten Stufe. II. 1 u. 2.

Aus der Meinung entstehen nun Leidenschaften. So entspringt, wo die Erkenntniss noch auf der ersten Stufe steht, aus der oberflächlichen Vorstellung und aus der engen Erfahrung weniger Einzelheiten, wenn etwas Anderes ihr aufstösst, Verwunderung, aus der wandelnden Vorstellung vom Guten wandelbare Liebe, und aus derselben Quelle, aber nie aus wahrer Erkenntniss, Hass, ferner Begierde, die sich nach der Meinung Anderer oder nach erster und nächster Erfahrung richtet (c. 3). II. 3.

In der Erklärung des Zusammenhangs, der zwischen den Vorstellungen und den leidenden Zuständen der Seele besteht, war Cartesius in seinem Tractat *de passionibus animae* vorangegangen, und der Tractat *de Deo et homine* steht dieser cartesischen Behandlung näher, als die grosse Ethik. So ist es für diesen Tractat bezeichnend, dass er die Verwunderung, *admiratio*, voranstellt, in

demselben Sinn, wie Cartesius *de passionibus animae* II. 53 sagt, *admiratio mihi videtur esse prima omnium passionum;* denn sie entstehe durch den Gegenstand als solchen, inwiefern er neu und ungewöhnlich sei, ohne Bezug darauf, ob er uns gemäss sei oder nicht, während hingegen Spinoza in der grossen Ethik eth. III. def. 4 explic. aus demselben Grunde die *admiratio* gar nicht unter die Affecte zählen will, sondern nur für einen Zustand des betrachtenden Geistes hält, der durch kein anderes Object zu denken bestimmt wird.

Auch die Erklärung der *cupiditas* im Tractat erinnert noch an Cartes. *de passionibus* II. 57, und ist noch nicht so praecis, als in der Ethik III. 9. schol. p. 140. vgl. im Anhang defin. I. explic. p. 185.

I. 4. Die zweite Stufe der Erkenntniss (c. 4), die der kurze Tractat wahren Glauben (richtige Ueberzeugung) nennt, der *ratio* in der grossen Ethik entsprechend, lehrt uns, was die Sache sein müsse, aber nicht, was sie wirklich ist. Daher sie uns nie mit der Sache einigt und sie nicht in uns setzt, sondern ausser uns lässt; sie führt uns zum klaren Verständniss, durch das wir Gott lieben, und erzeugt in uns die Erkenntniss des Guten. indem sie, auf das Allgemeine gerichtet, die Vorstellung des vollkommnen Menschen in uns hervorbringt und uns prüfen lässt, ob wir die Mittel haben, zu solcher Vollkommenheit zu gelangen. Indem die Erkenntniss die bessere sein wird, welche uns mit einem bessern Gegenstand einigt, wird der Mensch der vollkommne sein, welcher mit dem vollkommensten Wesen geeinigt wird und es auf diese Weise geniesst, was dann auf der letzten Stufe der Erkenntniss erreicht wird.

Die Auffassung, dass die Vollkommenheit an sich ein Gedankending, dennoch als Vorstellung für die Ausbildung brauchbar sei, stimmt mit eth. IV. praef. p. 200 und 202.

Wie aus der zweiten Stufe der Erkenntniss gutes Begehren, so folgt aus der dritten, nämlich der klaren Erkenntniss in der Empfindung und dem Genuss der Sache, wahre und aufrichtige Liebe mit allen ihren Zweigen (c. 2).

Das fünfte Kapitel des kurzen Tractats behandelt nun die Liebe überhaupt. II. 5.

Lieben ist nichts anders als eine Sache geniessen und mit ihr sich einigen. Sie unterscheidet sich nach ihren Gegenständen, die theils vergänglich sind, theils durch ihre Ursache unvergänglich, theils durch eigene Kraft und eigenes Vermögen allein, unvergänglich und ewig.

Auf zwei Weisen haben wir die Macht uns der Liebe zu entschlagen, entweder durch die Kenntniss einer bessern Sache, oder durch das Innewerden, dass die Sache, die wir lieben, viel Unheil, Schaden und Nachweh mit sich führe. Sonst verhält es sich mit der Liebe so, dass wir nicht, wie in andern leidenden Zuständen, z. B. der Verwunderung, darnach trachten, uns von ihr zu befreien, theils weil die Vorstellung nicht von uns abhangt, theils weil die Liebe uns um unsers Daseins willen, das, an sich schwach, der Stärkung und Einigung bedarf, nothwendig ist.

Die Liebe zu vergänglichen Dingen, welche ausser unserer Macht liegen, macht elend. Wenn wir Dinge, die in unserer Macht und ausser unserer Macht stehen, unterscheiden, so bezeichnet dieser Unterschied uns nicht als freie Ursache, sondern wir verstehen unter Dingen, welche in unserer Macht stehen, nur solche, welche wir nach der Ordnung der Natur oder verbunden mit der Natur, deren Theil wir sind, bewirken.

Auch die Dinge, die durch ihre Ursache und nicht durch sich unvergänglich sind, können wir nur durch

Gott und mit der Vorstellung Gottes begreifen, und unsere Liebe ruht zuletzt in Gott. Wo wir Gott erkennen, lieben wir ihn nothwendig.

Dieses Kapitel des Tractats zeigt uns auf einer Seite Abhängigkeit von Cartesius, auf der andern die Wendung der Liebe im eigenthümlichen Sinne Spinoza's.

Cartesius definirt *de pass. animae* II. 79. *amor est commotio animae producta a motu spirituum, qui eam incitat ad se voluntate iungendum obiectis quae ipsi convenientia videntur;* und in derselben Richtung hebt das Kapitel des Tractats die Einigung als das Wesen der Liebe hervor. Aber die grössere Ethik (eth. III im Ausgang def. 6. explicatio p. 186.) tadelt die Definition *amorem esse voluntatem amantis se iungendi rei amatae,* ohne Frage mit stillschweigendem Hinblick auf Cartesius oder die Cartesianer. Diese Erklärung drücke nicht das Wesen der Liebe aus, sondern nur eine Eigenthümlichkeit derselben, und auch diese nur, wenn man die *voluntas* im richtigen Sinne fasse. Ich will dabei bemerkt wissen, sagt Spinoza, die *voluntas* als Zustimmung oder freien Entschluss ablehnend, *per voluntatem me acquiescentiam intelligere, quae est in amante ob rei amatae praesentiam, a qua laetitia amantis corroboratur aut saltem fovetur.* Indem Spinoza die Affecte in ihrem Ursprung betrachtet, setzt er an die Stelle der cartesischen Definition die allgemeine: *amor est laetitia concomitante idea causae externae.* Der Tractat *de Deo et homine* steht noch auf dem Boden der cartesischen Erklärung. Aber darin trennt er sich von Cartesius, dass er bei der ihm entlehnten Unterscheidung der Dinge (*de pass.* II. 146), die in unserer Macht oder nicht in unserer Macht stehen, nicht mehr wie Cartesius (*de pass.* II. 144) an ein *liberum arbitrium* denkt.

Wie der Tractat in diesem Punkte sich gleich bleibt (vgl. I. 3 u. I. 6) und schon spinozisch ist, so zeigt er

schon in diesem Kapitel die Erhebung der Liebe zur Liebe Gottes, welche in der grössern Ethik in dem *amor intellectualis Dei* den Höhepunkt der menschlichen Freiheit und Freude bildet. Ohne den Namen des *amor intellectualis Dei* hat der Tractat diese höchste Liebe bereits angelegt. Cartesius, der in seiner Schrift *de passionibus animae* mit der Liebe in den endlichen Dingen beharrt, giebt in seinem für die Königin Christine bestimmten Briefe vom Jahr 1647 zu dieser Bewegung der philosophischen Betrachtung einigen Anhalt (epist. I. 35 ed. Amst. 1682. p. 70 ff. vgl. I. 7. an die Prinzessin Elisabeth p. 15.)

Der Tractat betrachtet nun die einzelnen Leidenschaften, sie an dem messend, was dem Menschen gut ist, und es wird an sich besser sein, mit Vernunft als mit Leidenschaft zu handeln.

So wird zuerst der Hass, *odium*, betrachtet (Kap. 6). II. 6. Wie die Liebe immer dahin wirkt, zu verbessern, zu verstärken, zu vermehren, was Vollkommenheit ist, geht umgekehrt der Hass auf Zerstörung, Schwächung, Vernichtung, was die Unvollkommenheit selbst ist. Hiemit stimmt die grössere Ethik III. 19. 20 überein, aber drückt sich vorsichtiger und mit einer Beschränkung aus, die durch die Berücksichtigung anderer mitspielender Affecte bedingt ist. Es liegt im Zusammenhang dessen, was über die Begriffsbestimmung der Liebe gesagt ist, dass auch in der Definition des Hasses der kurze Tractat im Ganzen mit Cartesius stimmt *de pass.* II. 79, aber die praecisere Erklärung der grössern Ethik (III. im Ausgang def. 7), *odium est tristitia concomitante idea causae externae*, noch nicht kennt.

Die *aversio*, welche Cartesius nicht für sich betrachtet hat, (holl. *afkeerdigheid*) hat im kurzen Tractat, wenn das Wort ursprünglich im lateinischen Text stand, einen härtern Sinn, als in der grössern Ethik. Der Tractat

nimmt die *aversio*, dem Abscheu entsprechend, da an, wo wir den Grund unsers Missfallens in die Natur des Dinges als solchen setzen. Die grössere Ethik fasst sie milder, etwa als Abneigung, und weist ihr in besonderer Bedeutung den Ort da an, wo sich das Missfallen nebenbei oder zufällig mit der Sache verknüpft hat, eth. III. im Ausg. def. 9. *aversio est tristitia, concomitante idea alicuius rei, quae per accidens causa est tristitiae.*

II. 7. Im siebenten Kapitel behandelt der kurze Tractat die Unlust, *tristitia*, und in demselben Sinn, wie die grössere Ethik, IV. 41, welche den Affect der Unlust und Trauer verwirft, weil er die Kraft und Thätigkeit mindert.

II. 8. Im achten Kapitel fasst der kurze Tractat, ganz wie Cartes. *de pass.* II. 54, Achtung und Verachtung (*aestimatio* und *contemtus*), Edelmuth und Demuth (*generositas* und *humilitas*), Hochmuth und Sich wegwerfen (*superbia* und *abiectio*), in Eine Gruppe zusammen. Die Erklärungen halten sich im Wesentlichen an Cartesius, vgl. *existimatio* und *contemtus Cartes. de pass.* II. 53., *generositas* ebendaselbst III. 153., *humilitas* III. 155., *superbia* III. 157., *abiectio* III. 159, während die grössere Ethik dieselben Affecte nach den Elementen ihrer Entstehung schärfer begrenzt. vgl. Eth. III. die Definitionen im Ausgang des Buches. Indem z. B. der kurze Tractat mit Cartesius III. 157. die *superbia* darein setzt, dass sich jemand eine Vollkommenheit zueignet, die in ihm nicht zu finden ist, definirt die grössere Ethik, auf den Ursprung der Affecte gerichtet, (vgl. eth. III. 59. schol.) genetischer def. 28. *superbia est de se prae amore sui plus iusto sentire.* vgl. ähnlich die Definitionen der *existimatio* und des *contemtus* eth. III. im Ausgang def. 21. 22. Die grössere Ethik hat insbesondere die *generositas*, welche der kurze Tractat, ähnlich wie Cartesius, in die richtige eigene Werthschätzung setzt, in eine höhere

Bedeutung übergeführt. eth. III. 59. schol. *Per generositatem cupiditatem intelligo, qua unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines iuvare et sibi amicitia iungere.*

Das neunte Kapitel bespricht dieselben Affecte in Einer Gruppe, welche Cartes. *de pass.* II. 58. 59. gebildet hat, Hoffnung und Furcht, Sicherheit und Verzweiflung, Schwanken, Muth, Kühnheit, Wetteifer, Entsetzen, Kleinmuth und Eifersucht. Die Behandlung nimmt zugleich Betrachtungen auf, denen zu vergleichen, welche Cartesius über Nutzen und Schaden dieser Affecte III. 167. III. 172 ff. anstellt. Die Erklärungen des Tractats stützen sich auf logischere Kategorien, als die des Cartesius, der einfacher verfährt. Der kurze Tractat begrenzt die Affecte der Hoffnung und Furcht durch die Vorstellung, dass ihr Gegenstand möglich sei, die Sicherheit und Verzweiflung hingegen durch die Vorstellung, dass ihr Gegenstand nothwendig sei. Diese Kategorien, welche da scharfe Grenzlinie ziehn, wo sich vielmehr die Vorstellung in einem Spielraum vom Ungewissen zum Gewissen bewegt, sind der grössern Ethik nicht eigen. Dagegen werden in ihr diese Affecte, dem Grundgedanken des allgemeinen Ursprungs gemäss, auf Lust und Unlust oder auf das Begehren als das Geschlecht bezogen, unter welches sie fallen. Man vergleiche beispielsweise die Erklärung der Furcht im kurzen Tractat und die logisch abgemessenen in der grössern Ethik. Im Tractat heisst es II. 9. p. 138. *Ubi rem possibilem malam habemus, illa inde constitutio in mente nostra nascitur, quam metum vocamus* und in eth. III. Anhang def. 13. *metus est inconstans tristitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus*; oder man vergleiche, wo es auf ein Handeln ankommt, die Erklärung der Kühnheit; im Tractat II. 9. p. 140, *si mens rem quandam efficere deliberavit quae difficile*

II. 9.

efficitur, audacia vocatur, und die Definition eth. III. def. 40. *audacia est cupiditas, qua aliquis incitatur ad aliquid agendum cum periculo, quod eius aequales subire metuunt.* Man fühlt die grössere Umsicht und Genauigkeit.

II. 10. Im zehnten Kapitel betrachtet der kurze Tractat Gewissensskrupel und Reue, welche Cartesius *de passionibus* II. 60. III. 177. behandelt, und bezieht jene auf die Gegenwart, wenn wir etwas thun und bedenklich sind ob es gut oder schlecht sei, diese auf die Vergangenheit. Während Cartesius ihnen noch einen gewissen Werth zuspricht, um die Erwägung vor dem Handeln zu schärfen, verurtheilt sie der Tractat in demselben Sinne, in welchem z. B. die grössere Ethik ihr scharfes Wort spricht IV. 54. *quem facti poenitet, bis miser seu impotens est,* und aus demselben Grunde, denn sie sind eine Art Unlust, welche das Vermögen zur Thätigkeit mindert. Wir lassen uns besser, lehrt der Tractat, durch Vernunft und Liebe zur Wahrheit, als durch Gewissensbisse und Reue zurechtweisen.

II. 11. Wenn der Tractat im elften Kapitel den Spott (*irrisio*) behandelt, so entspricht dies dem *Cartes. de passionibus* II. 62. III. 178 ff. Die grössere Ethik geht in den psychologischen Ursprung des Spottes tiefer ein (eth. III. im Ausgang def. 11), und urtheilt über ihn, indem sie die Elemente unterscheidet, die darin verschlungen sind. vgl. eth. IV. 45 schol.

II. 12. Was im zwölften Kapitel über Ehre und Scham (*gloria* und *pudor*) gesagt wird, findet sich ähnlich bei Cartesius *de passionibus* II. 66. und III. 205 ff. Das Beispiel im Tractat über die Kleidung p. 148 führt nur aus, was Cartesius in letzter Stelle sagt: *saepe debemus populi opiniones sequi potius quam nostras, quoad externa nostrarum actionum.* Die Schamlosigkeit (*impudentia*) stellt der Tractat, wie auch Cartesius ge-

than, III. 207, unter die Leidenschaften; aber die grössere Ethik, deren Definition der Scham (*pudor*) mit dem Tractat übereinstimmt (eth. III. im Ausgang def. 31) sagt in der explicatio: *verecundiae opponi solet impudentia, quae revera affectus non est.*

Im dreizehnten Kapitel werden Gunst, Dankbarkeit, Undankbarkeit behandelt, zu vergleichen dem Cartesius *de passionibus* II. 64. III. 192 ff. und in ziemlicher Uebereinstimmung mit eth. III. def. 19. 34. Es ist für den Tractat charakteristisch, dass er Gunst und Dankbarkeit als Affecte von dem vollkommenen Menschen ausschliesst; denn ein solcher werde nur durch die Nothwendigkeit bewogen werden, seinem Nebenmenschen zu helfen, zu welcher Hülfe er sich gegen die Gottlosesten um so mehr verpflichtet fühle, als er in ihnen mehr Noth und Elend vor Augen habe. In Gunst und Dankbarkeit werde der Nächste nicht um Gottes willen geliebt (p. 154). Die grössere Ethik, minder schroff, hat dagegen den eigenen Lehrsatz, IV. 51 *favor rationi non repugnat, sed cum eadem convenire et ab eadem oriri potest.* II. 13.

Das vierzehnte Kapitel fügt das Bedauern hinzu (holl. *Beklag*), im Sinne des *desiderium*, nicht der *commiseratio*, wie sie übersetzt ist; denn nach der Erklärung ist dieser Affect eine Art Trauer über ein verlorenes Gut, an dessen Wiedererlangung wir verzweifeln. Er entspricht daher der Erwähnung in Cartesius II. 67. Die grosse Ethik fasst die Elemente, die im *desiderium* zusammenkommen, tiefer auf, eth. III. def. 32. II. 14.

In demselben Kapitel schliesst der kurze Tractat die Affecte mit einer allgemeinen Betrachtung. Die volle Freiheit von den leidenden Zuständen kommt nicht durch die *ratio* (die Erkenntniss des Allgemeinen), sondern durch den *intellectus*. Diejenigen Affecte seien gut, welche der Art sind, dass wir ohne sie nicht sein noch bestehen können, und welche also wesentlich zu uns

gehören, wie die Liebe und was der Liebe eigen ist; aber diejenigen seien schlecht, die sich anders oder gar entgegengesetzt verhalten. Die durch Gott bestimmte Liebe könne ins Unendliche zunehmen und Gott sei darin der Befreier. Der Tractat nähert sich hier dem, was in der grössern Ethik Buch 5 zum *amor intellectualis Dei* ausgebildet ist.

II. 15. Was der kurze Tractat im fünfzehnten Kapitel über Wahres und Falsches und die in sich selbst gegründete Gewissheit des Wahren anfügt, hat die nächste Verwandtschaft mit eth. II. prop. 43, *qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam nec de rei veritate potest dubitare* und vornehmlich mit dem Scholion dieses Lehrsatzes. Man vergleiche z. B. in demselben den Satz: *sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.* Ein Gedanke fällt dabei in der Ausführung des Tractats auf. In der grössern Ethik eth. IV. 24 vgl. III. 1 und III. 3 sagt Spinoza bezeichnend: *nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus.* Dagegen sagt der Tractat p. 158 das *intelligere* sei ein reines Leiden, und er wiederholt es II. 16. p. 166. Jener Ausspruch der grössern Ethik und dieser Ausdruck des Tractats gehen nach zwei verschiedenen Richtungen. Jener erläutert sich im Zusammenhang dadurch, dass die adaequate Vorstellung auch adaequate Ursache ist d. h. eine solche, deren Wirkung aus ihr klar und deutlich kann eingesehen werden. Nur diese ist insofern Handlung dem Wesen gemäss, wirklich *actio* des Begreifenden, während die inadaequate Vorstellung als solche ein Leiden einschliesst. Hingegen der Ausdruck des Tractats wird in der zweiten der angeführten Stellen so verstanden, dass im *intelligere* die Sache selbst etwas von sich in uns bejaht oder verneint; und in der ersten Stelle ist dies nach der Wirkung aufgefasst. Indem der ganze Gegen-

stand den Geist besitzt, und den Vorstellungen aus dem Wesen Bestand giebt, macht es ihn unveränderlich.

Im sechszehnten und siebenzehnten Kapitel handelt der Tractat vom Wollen und der Begierde (*cupiditas*). Die Begierde (das Begehren) ist die Neigung des Geistes zu dem, wovon er schliesst, dass es gut sei. Der Wille hingegen ist das Vermögen zu bejahen und zu verneinen, und diese Bejahung und Verneinung geschieht nicht frei, sondern aus einer äussern Ursache. Der Wille ist von dem einzelnen Wollen nicht verschieden, die *voluntas* nicht von der *volitio*; und weil insofern der Wille nur ein *ens rationis*, ein Gedankending ist, kann er nichts bewirken. Das Wollen ist mit dem Bejahen und Verneinen eins und dasselbe und, wie dieses, durch die Sache bestimmt; und nur wer Bejahung und Verneinung, inwiefern wir sie im Sprechen ausdrücken, von dem trennt, was im Denken durch die Sache geschieht, vermag Bejahung und Verneinung, wie von Willkür abhängend zu setzen. Der Irrthum entsteht, indem wir aus Schwäche zwar etwas vom Gegenstand auffassen, aber dieses Etwas für das Wesen des Ganzen halten. Die Begierde ist determinirt; denn sie kann weder *causa sui* sein, noch wenn sie da ist, sich selbst vernichten.

II. 6. 17.

In diesem Gedankengang bewegen sich die beiden Kapitel. Sie stehen in entschiedenem Gegensatz zu Cartesius, der in der vierten Meditation den freien Willen lehrt und den Irrthum daraus erklärt, dass der Wille weiter sei als der Intellect und, selbst unendlich, über den endlichen Verstand übergreife; indessen die *cogitata metaphysica* II. 12. p. 135 noch an Cartesius anstreifen; denn sie unterscheiden Wollen und Willen, *volitio* und *voluntas*, welche der Tractat in Eins fasst; sie bezeichnen die Gedanken, welche vom Geist allein und nicht von aussen bestimmt werden, als einzelne Thätigkeiten des Wollens (*volitiones*), und nennen den menschlichen

Geist als zureichenden Grund solcher Thätigkeiten Willen (*voluntas*), und in diesem Sinn theilen sie noch die Erklärung des Cartesius vom Irrthum p. 136 ed. Paul. Aber schon der Herausgeber Ludwig Meyer bemerkt in der Vorrede (p. IX sq.), dass Spinoza anders denke. Die grössere Ethik führt dieselben Gedanken, welche der kurze Tractat hat, klar und sicher aus. Man vergleiche eth. II. 45 ff. So z. B. heisst es eth. II. 49. p. 123. *voluntas et intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones et ideas sunt; at singularis volitio et idea unum et idem sunt.* Das Dreieck (so ist der Sinn) hat keinen anderen Willen, als seine nothwendigen Bejahungen und Verneinungen, seine Eigenschaften; und so jedes Wesen; und es ist nach der Ethik ein Irrthum, dass das Wollen sich weiter ausdehnt als der Verstand. Besonders entspricht das Scholion zum Lehrsatz II. 49. namentlich p. 124 dem Tractat. Was der Tractat über Aristoteles Begriff des Willens hinzufügt, erinnert an *cogitata metaph.* p. 137, aber ist in der Weise, wie Spinoza es wiedergiebt, nicht genau, mag man es auf *metaphys.* XII. 7. p. 1072 a 27. oder auf *d. anim.* III. 10. p. 433 a 23 ziehen. Spinoza schöpft ohne Zweifel die aristotelische Bestimmung aus einem scholastischen Medium.

II. 18. Dem Schluss desselben Scholions (zu eth. II. 49), in welchem die Bedeutung der Lehre für das Leben angegeben wird, lässt sich das folgende Kapitel (c. 18) an die Seite stellen. Nur mischt der Tractat Vorstellungen aus Zweckbegriffen ein, welche die grössere Ethik vermeidet.

Vom vollkommensten Wesen abhängig, führt das Kapitel aus, erkennen wir es als unsere Vollkommenheit, an dem wohlgeordneten Werke Gottes Diener zu sein. Was wir handeln, eignen wir Gott zu, und haben keinen Grund zu Stolz, der müssig macht. Die Erkenntniss lehrt uns die wahre Liebe zum Nächsten, und lehrt

uns nicht zu zürnen, nicht zu hassen. Sie dient dem Wohl des Gemeinwesens, indem sie in dem Richter keine Parteilichkeit aufkommen lässt. Sie befreiet uns von Trauer und schlechten Leidenschaften, welche die Hölle selbst sind. Sie führt uns dahin, dass wir vor Gott nicht solche Furcht haben, wie andere vor dem Teufel; denn wie sollten wir vor Gott uns fürchten, von dem wir sind und in dem wir leben? Die Erkenntniss leitet uns endlich dahin, uns Gott hinzugeben als sein Werkzeug. Indem der Mensch den Gesetzen der Natur folgt, ist das sein Gottesdienst und hat er darin seine Glückseligkeit.

In den vorangehenden Kapiteln ist die Wirkung der *ratio*, des durch vernünftige Gründe bestimmten Fürwahrhaltens, beschrieben. Im neunzehnten Kapitel beginnt die Betrachtung, wie wir zur Liebe Gottes gelangen, welche unsere Glückseligkeit ist und daher ist das Kapitel *de beatitudine* überschrieben. Aber zunächst handelt es sich dabei um den Zusammenhang von Leib und Seele. Das Ergebniss wird im zwanzigsten Kapitel gegen mögliche Einwände vertheidigt und befestigt. II. 19. 20.

Kein Gedanke kann in einem Körper Bewegung oder Ruhe hervorbringen; vielmehr werden die Affectionen des Körpers von Ursachen der Ausdehnung bestimmt. Was ausser den Sinneswahrnehmungen im Denken geschieht, kann nicht vom Körper bewirkt werden; Bewegung und Ruhe können dem Geist nichts anders leisten, als dass sie sich ihm als Gegenstände offenbaren. Durch die Gegenstände entstehen die Affecte; wenn sich durch den Gedanken ein höherer Gegenstand darbietet, werden sie von diesem gezogen. Die Attribute, Denken und Ausdehnung, haben keine Gemeinschaft mit einander, ausser wo Seele und Leib geeinigt sind. Wenn wir fragen, wie diese auf einander wirken, so vermitteln dies die Lebensgeister (*spiritus*), denen der Geist eine Rich-

tung geben kann und welche, in ihrer Gewalt gemindert oder gemehrt, die Seele ohnmächtig machen können.

In dieser Lehre von der Macht der Lebensgeister, der *potentia spirituum*, spricht noch Cartesius. Der Tractat hat zwar die cartesische Lehre von den zwei Substanzen, der *substantia extensa* und *substantia cogitans*, in die Lehre von zwei Attributen der Einen Substanz verwandelt; aber die Attribute, obwol die Vorgänge in jedem aus ihm erklärt werden sollen, wirken noch auf einander, während die Attribute in der grösseren Ethik nur verschiedene Ausdrücke, verschiedene Definitionen Einer und derselben Sache sind, welche als solche unter sich in keinem Causalzusammenhange stehen. Die Vorstellung des kurzen Tractats, der die Lebensgeister nicht weiter erklärt, muss noch dieselbe sein, wie in Cartesius *de passionibus*, nach welcher die *spiritus animales*, als feinste Theile des Bluts die Höhlungen des Gehirns durchdringen und die Seele in der Zirbeldrüse treffen und wieder von ihr gelenkt werden. In einem andern Zusammenhang kann das Kapitel nicht gedacht werden. Vgl. Cartesius *de passion*. I. 10. 30. 34. II. 102. Wie nun die Vorstellungen auf die Lebensgeister einwirken oder sich der lenkenden Einwirkung, wenn sie geschieht, entziehen, bleibt im Tractat dunkel. Die grössere Ethik thut in der praef. des 5ten Buchs gegen diese cartesische Vorstellung von der durch die Lebensgeister und die Zirbeldrüse vermittelten Wechselwirkung der Seele und des Leibes entschiedene Einsage . . *quid*, *quaeso*, heisst es dort gegen Cartesius (p. 270), *per mentis et corporis unionem intelligit? quem, inquam, clarum et distinctum conceptum habet cogitationis arctissime unitae cuidam quantitatis portiuncula?* So verwirft die grössere Ethik den Begriff, den der kurze Tractat annimmt. Sie beschreibt uns den Vorgang der Befreiung von den Affecten anders. Schon die Wahrnehmung der äussern Dinge

fasst sie consequent mit ihrer Lehre von den Attributen nicht als Einwirkung der Dinge durch den Körper, sondern lediglich als *modi cogitandi*, also als anderen Ausdruck desselbigen, was im Körper geschieht. eth. II. 5. *Esse formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur, pro causa agnoscit et non, quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideae non ipsa ideata sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.* Die Ethik schreibt dem Geist, der die Vorstellungen richtig ordnet und verkettet, die Macht zu, dadurch auch die leidenden Zustände des Körpers zu ordnen und zu verketten, zwar nicht direct, aber nach jenem Grundgedanken, welchen sie II. 7 so ausdrückt: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*; beide sind nur Ausdrücke Einer und derselben Substanz. eth. V. 10: *quamdiu affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, non conflictamur, tamdiu potestatem habemus ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum.* Damit ist auch die Weise in Uebereinstimmung, wie die grössere Ethik uns mit Gedanken gegen die Affecte waffnet. vgl. schol. zu V. 10.

II. 21. 22. 23.

Indem die Affecte, die aus Hörensagen stammen, von den Gründen der Vernunft vernichtet werden können, sind doch die Affecte, welche aus der die Sache erlebenden Erfahrung entspringen, mächtiger als solche Gründe (Kap. 21). Daher vollzieht erst die letzte Stufe der Erkenntniss die Befreiung im höchsten Sinn (Kap. 22); denn sie offenbart Gott dem Intellectus unmittelbar, weil Gott aller Erkenntniss Ursache ist und er durch sich und nicht durch eine andere Ursache erkannt wird, endlich weil wir mit ihm so geeinigt sind, dass wir ohne ihn nicht sein noch begriffen werden können. Es war unsere erste Geburt, da wir mit dem Körper geeinigt

wurden, wodurch solche und keine andere Handlungen und solche und keine andere Bewegungen der Lebensgeister entstanden; und es ist unsere Wiedergeburt, dass wir mit Gott geeinigt werden, woraus Liebe nach der Erkenntniss des unkörperlichen Objects entsteht und ewiger und unveränderlicher Bestand folgt. Da die Liebe zum Veränderlichen mit ihrem Gegenstand vergeht, dauert diese Liebe mit dem Unveränderlichen, was die Unsterblichkeit der Seele ist (Kap. 23). Diese Wendung der Lehre kehrt in der grösseren Ethik V. 39 demonstr. in verwandten Zügen wieder.

II. 24. Das vierundzwanzigste Kapitel ist überschrieben von der Liebe Gottes gegen die Menschen, aber nur zu dem Ende, um die Vorstellungen über sie zu beschränken. Da Gotte, heisst es im kurzen Tractat p. 212, kein *modus cogitandi* zugeschrieben werden kann, als der in den Geschöpfen ist, so kann nicht gesagt werden, dass Gott den Menschen liebe; und setzte man darum in Gott Liebe, weil der Mensch ihn liebe, oder Hass, weil der Mensch ihn hasse: so setzte man in ihm Veränderlichkeit, was ungereimt wäre. Es soll nicht untersucht werden, ob der Tractat mit dem Satze, dass Gotte kein *modus cogitandi* zugeschrieben werden könne, der nicht in den Geschöpfen sei, das Bewusstsein Gottes von sich selbst, welches auf jeden Fall kein endlicher *modus cogitandi* wäre, habe ausschliessen wollen. Es ist nicht nöthig anzunehmen. Auch die grössere Ethik schliesst alle Affecte von Gott aus. eth. V. 17. *Deus expers est passionum nec ullo laetitiae aut tristitiae affectu afficitur* und V. 19. *qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.*

Aber der Mensch, fährt der Tractat fort, ist darum nicht allein und einsam. Denn der Mensch ist mit allen Dingen, die es giebt, in Gott; und es kann keine Liebe in Gott auf etwas Fremdes gehen. Gottes Gesetze als die Gesetze der Natur lassen sich nicht übertreten, son-

dern nur der Menschen Gesetze. Wenn die Gesetze der Natur mächtiger sind, als die menschlichen, so werden diese zerstört. Vgl. die Ausführung über das, was Gesetz der Menschen heissen kann, *tract. theol. polit.* c. 4. p. 206. Der Mensch hat keinen andern Zweck als sein begrenztes Wesen; und da er ein Theil der Natur ist, kann er nicht der letzte Zweck der Natur sein; denn sie ist unendlich und muss sich seiner unter allem Uebrigen als Werkzeugs bedienen. Das Gesetz, das dem Menschen aus Gottes Erkenntniss fliesst, ist ihm nothwendig; denn er hört nicht auf mit ihm geeinigt zu sein. In dieser Gemeinschaft giebt sich Gott, der unendliche, dem Menschen nicht durch Worte noch durch Wunder zu erkennen, sondern durch sich selbst dem Verstande, der so unmittelbar mit ihm eins ist, dass er ohne ihn nicht sein noch begriffen werden kann.

Dass Gott sich nicht durch Worte noch durch Wunder offenbare, findet sich ausführlicher im *tractat. theol. polit.* c. 6. p. 239. ed. Paul. und der *amor intellectualis Dei* der grösseren Ethik, die Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, so dass die Liebe Gottes zu den Menschen und die intellectuale Liebe des Geistes gegen Gott eins und dasselbe sind. Die Gedanken des kurzen Tractats bewegen sich ungefähr in derselben Richtung.

Aber das Kapitel des Tractats zeigt ungeachtet dieser Verwandtschaft einen wesentlichen Unterschied von der Ethik in der Auffassung des Zweckbegriffs. Die grössere Ethik verwirft ihn in folgerichtiger Betrachtung der Principien; indessen der Tractat ihn als Begriff der Natur zulässt und anwendet.

Hierauf legt der kurze Tractat ein Kapitel über die Teufel zwischen. Jedes Ding, sagt er, besteht durch seine Vollkommenheit; der Teufel hat keine; also besteht er nicht. Die Ursachen der bösen Leidenschaften, des

II. 25.

Hasses, des Neides, des Zornes sind in sich verständlich und bedürfen keiner solchen Erdichtung zur Erklärung (Kap. 25).

Mit diesem Argument thut der Tractat die Teufel kurz ab und die grössere Ethik hält sich gar nicht mit ihnen auf. Spinoza war schon zwölf Jahre todt, als der Cartesianer Balthasar Becker, ein Prediger zu Amsterdam, im Jahre 1690 sein beschrieenes Buch wider den Teufels- und Hexenglauben, die „bezauberte Welt," herausgab. Es ist nicht unmöglich, dass ihm, mittelbar oder unmittelbar, die entschiedene Einsage des Tractats einen Antrieb gegeben. Balthasar Becker hatte seine Gedanken vom Teufel 25 Jahre überlegt, ehe er sie in die Welt geschrieben. Was Spinoza in den Briefen (1674 Br. 56. 58. 60) auf eine Frage über das Wesen und die Wirklichkeit der Gespenster antwortete, mag noch verglichen werden.

II, 26. Im letzten Kapitel (Kap. 26) fasst der Tractat den Ertrag des Ganzen in dem Begriff der wahren Freiheit zusammen. Es ist thöricht zu verlangen, dass wir die Leidenschaften unterdrücken sollen, ehe wir zur Liebe Gottes gelangen können. Es hiesse dies nichts Anderes, als zu verlangen dass wir die Unwissenheit abthun, ehe wir zur Erkenntniss kommen können. Die Erkenntniss allein kann Ursache sein, dass die Leidenschaften vernichtet werden. Die vernünftige Betrachtung des Allgemeinen (*ratio*) ist dazu nur eine Stufe, und der Intellect muss sich unmittelbar mit Gott vereinigen und dies geschieht durch eine innere und inbleibende (immanente) Ursache, die durch keine äussere kann zerstört werden Diese Einigung mit Gott, dem Unendlichen, in welchem es nur Thätigkeit und kein Leiden giebt, macht den Menschen frei. Die menschliche Freiheit ist also, mit dieser Definition schliesst der Tractat, das feste Sein, das unser Intellect durch seine un-

mittelbare Einigung mit Gott erwirbt, um in sich Vorstellungen und ausser sich Werke hervorzubringen, die mit seiner Natur wohl übereinkommen, so dass weder jene noch diese einer äussern Ursache erliegen oder durch eine solche verändert und verwandelt werden können.

Mit diesem Schluss mag verglichen werden eth. IV, c. 32. p. 267. *Quatenus intelligimus, nihil appetere nisi id quod necessarium est nec absolute nisi in veris acquiescere possumus; adeoque quatenus haec recte intelligimus, eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit.*

Der kurze Tractat scheidet mit einer Erinnerung an die Freunde, für die er bestimmt ist, in der Verbreitung vorsichtig zu sein, das Neue nicht zu verschmähen, die Wahrheit zu keinem andern Zweck mitzutheilen, als zum Heil des Nächsten und bei aufstossenden Schwierigkeiten sich mit dem Widerspruch nicht zu übereilen.

In demselben Sinne der Vorsicht schreibt Spinoza 1663 an Simon van Vries und durch ihn an den Kreis der jungen Freunde, die sich mit seiner Lehre beschäftigen, und ermahnt sie, einem Hausgenossen, der noch nicht reif sei, sie noch nicht mitzutheilen; und in demselben Sinne zögert Spinoza, da Tschirnhausen aus Paris durch Schaller um Spinoza's Erlaubniss bittet, sie Leibnizen mitzutheilen. Spinoza will erst Leibnizens Denkungsart kennen.[1])

4. Die Vergleichung des kurzen Tractats mit den Schriften des Spinoza wird ergeben haben, dass die Uebereinstimmung die bemerkten Unterschiede weit überwiegt und die Unterschiede schwerlich nöthigen einen verschiedenen Verfasser anzunehmen. Sie liegen viel-

1) Supplementum p. 297 u. p. 317 sq.

mehr auf der Bahn einer im Geiste desselben Philosophen fortschreitenden Gedankenentwicklung. Ueberdies trägt die Form und Weise der Darstellung im Allgemeinen ein spinozisches Gepräge; wir sehen — insbesondere im ersten Theil — dieselbe Richtung auf vollständige und bündige Schlüsse, welche in der grössern Ethik, der *ethica more geometrico demonstrata*, die Gedanken streng verkettet; wir sehen dieselbe Entschiedenheit der Urtheile und Ansichten, dieselbe Kürze und Klarheit. Wäre uns die ursprüngliche lateinische Abfassung statt der übersetzten holländischen überkommen oder wäre die lateinische Rückübersetzung glücklicher, so würde wahrscheinlich der kurze Tractat die klassischen Zeichen des Spinoza noch deutlicher an der Stirn tragen. Wenn man die hinzugefügten Anmerkungen und die zwischengelegten beiden Dialoge, über deren Entstehung einige Zweifel möglich sind, bei Seite setzt, so darf man den Tractat ohne Bedenken für echt erklären.

Ehe wir nun versuchen, die Stelle zu bestimmen, die der Tractat im Verhältniss zu den übrigen Schriften des Spinoza einnimmt, fassen wir das Eigenthümliche zusammen, das sich uns im Tractat darstellt.

Zu dem, was weder im Cartesius vorgebildet noch in der grösseren Ethik ausgeführt ist, rechnen wir insbesondere das Folgende.

Es ist dem Tractat, namentlich im ersten Theil, eigen, dass er mit den vorgefundenen z. B. metaphysischen Begriffen dialektisch operirt und sie in ihren Consequenzen so wendet, dass sie sich in sich verwickeln und ihren eigentlichen Sinn verkehren, bis sie der neuen Anschauung dienen oder in sie übergehen. So verfährt er mit dem Begriff des *creare*, den es in Spinoza's Geiste nicht mehr geben kann; so mit dem Begriff der *perfectio* in Gott, den er zu dem Begriff der unendlichen Attribute überleitet, so mit dem Begriff der Freiheit in Gott,

die er zur Nothwendigkeit umbiegt. Theologische Begriffe, die sich in die Meditationen des Cartesius ungesichtet einmischen, werden auf solche Weise gereinigt oder beseitigt. In keiner Schrift des Spinoza wird diese *demonstratio* ἐξ ἐνδόξων, dialektisch im Sinne dieses Wortes bei Aristoteles, so vielfach angewandt, so mannigfaltig gehandhabt, als in diesem Tractat. Sie bezeichnet das Stadium des Uebergangs von den vorgefundenen Begriffen der alten Metaphysik zu den eigenen.

Cartesius hat die Zweckbetrachtung von sich fern gehalten, weil die Zwecke als Absichten in der Tiefe Gottes verborgen liegen. Spinoza's grössere Ethik verwirft sie consequent mit seinen Grundbegriffen; denn wo das Denken nicht auf die Ausdehnung wirken und sie nicht nach einer im Voraus vorgestellten Wirkung richten kann, ist der Zweck unmöglich. Wo die grössere Ethik die Zweckbetrachtung verwendet, bezeichnet sie sie ausdrücklich als ein Zugeständniss an die menschliche Auffassung. Der kurze Tractat, der diesen Standpunkt der geschiedenen Attribute noch nicht fest behauptet, spricht von Zwecken der Natur und betrachtet den Menschen, ähnlich wie Plato im Euthyphron, als einen Diener Gottes an Gottes Werk.

Der kurze Tractat liebt gangbare theologische oder christliche Vorstellungen so zu deuten, dass sie in seiner Lehre einen besonderen Sinn empfangen. Die Vorsehung, deren folgerechter Begriff das vorschauende Denken den Dingen zum Grunde legen würde, verwandelt er in das den Geschöpfen inwohnende Streben nach Selbsterhaltung. Den *intellectus infinitus* nennt er den Sohn Gottes und setzt ihm kühn den *motus infinitus* wie einen Zwilling zur Seite. Die Wiedergeburt bezieht er auf die Wirkung der intuitiven Erkenntniss Gottes. Wenn eine Anmerkung des Tractats auf Seite 180 von Spinoza herstammen sollte, was ungewiss bleibt; so geht die

Vergleichung noch weiter. Der Stufe der Meinung wird der Stand der Sünde, der Ueberzeugung durch Gründe das Gesetz, das die Sünden offenbar macht, der wahren Erkenntniss der Stand der Gnade an die Seite gestellt.

Dieselbe Absicht sich mit theologischen Begriffen auseinander zu setzen, blickt aus dem Kapitel über die Teufel hervor.

Wenn dem Tractat der Ausdruck eigenthümlich ist, dass der Verstand ein reines Leiden sei, inwiefern auf der Stufe der intuitiven Erkenntniss die Sache selbst im Geiste etwas von sich bejaht oder verneint: so soll dieser Ausdruck unten noch näher untersucht werden.

Es ist in der Ueberschau des Einzelnen bemerkt worden, wie der kurze Tractat von Cartesius abhängig ist, in den Beweisen vom Dasein Gottes, in der Vorstellung einer *unio mentis et corporis* durch die Lebensgeister und ihrer Lenkung, in der ganzen Lehre von den Affecten, besonders in der Auffassung der *admiratio*, des *amor*, der *impudentia*, in der Begriffsbestimmung der *cupiditas* und der *voluntas*. Auf der andern Seite sahen wir ihn sich von Cartesius trennen, z. B. in der Auffassung der *morsus conscientiae*, des *favor*. Der kurze Tractat steht im Einzelnen auf dem Boden des Cartesius, aber hat in dem Grundgedanken schon den eigenen Schritt auf ein eigenes Gebiet gethan.

Wir können diesen Schritt an ein Wort des Cartesius anknüpfen, das neuerlich aus seinen hinterlassenen *cogitationes privatae* bekannt geworden ist:[1]) *Tria mirabilia fecit dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium et hominem Deum.* Cartesius hat diese drei *mirabilia*, wenn auch nicht ausdrücklich das dritte, den *hominem Deum*, zur stillschweigenden Voraussetzung seiner Phi-

1) *Oeuvres inédites de Descartes publiées par le comte Foucher de Careille.* 1859. I. p. 14.

losophie. Aber der Tractat bringt sie hinter sich. Für ihn giebt es keine *res ex nihilo*, giebt es keine eigentliche *creatio* in dem ewigen Gott mit der unendlichen Ausdehnung und dem unendlichen Denken. Für ihn fällt das *liberum arbitrium* vor der Nothwendigkeit der wirkenden Ursachen, den ewigen Gesetzen der Natur. Und statt des *homo Deus* trägt er kein Bedenken dem *filius Dei* eine andere Bedeutung zu geben. Gerade jene *mirabilia* sind in der Speculation des Spinoza ein wesentlicher Antrieb.

So ist die Schrift ein merkwürdiges Glied in der Entwicklung Spinoza's vom Cartesianismus zum Spinozismus.

Fügt sich nun mit einiger Sicherheit der Tractat in die Reihe der anerkannten Schriften Spinoza's ein?

Der Tractat liess, wie wir sahen, nach allen Richtungen die *ethica more geometrico demonstrata*, die der reife Ausdruck der spinozischen Philosophie sind, als das vollendetere, und daher als das spätere Werk erscheinen. Er weist wie ein Entwurf auf die Ethik hin; er ist die gemeinfasslichere Darstellung; und wie die Scholien in der Ethik das Geschäft übernehmen, die Schwierigkeiten der eigentlichen Lehre dem allgemeinen Bewusstsein zu ebenen und mit ihr die gangbaren Begriffe des Lebens zu versöhnen und zu befreunden: so ist es bedeutsam, dass der Inhalt des Tractats insbesondere in den Scholien der grossen Ethik wieder gefunden wird. Die Umwandlung oder Berichtigung von solchen Vorstellungen, welche in dem Tractat noch von Cartesius überkommen sind, zeigen die Ethik als das selbstständigere, eigenartigere und darum spätere Werk des Spinoza. So muss z. B. die Partie des Tractats, (II. c. 19. 20), welche durch die Lebensgeister eine Wechselwirkung von Seele und Leib annimmt, vor der *praefatio* des fünften Buches, die diese Lehre mit scharfen

Waffen bestreitet, geschrieben sein. Wann nun dies fünfte Buch verfasst sei, ist bis jetzt nicht ermittelt; und es trägt zur Bestimmung der Zeit wenig aus, dass im Juli 1675 im Briefwechsel mit Oldenburg von der Herausgabe des *tractatus quinquepartitus* die Rede ist (ep. 18. p. 506). Indessen ist oben (S. 295) wahrscheinlich gemacht, dass Spinoza bereits im März 1665 bis zum vierten Buche der Ethik vorgerückt war. Der kurze Tractat wird hiernach vor diese Zeit fallen.

Wo der *tractatus theologico politicus*, den Spinoza im Jahre 1670 herausgab, sich mit dem kurzen Tractat *de Deo et homine* berührt, da erschien er uns in seiner Darstellung sicherer und ausgearbeiteter. Nach diesem innern Kennzeichen und nach jenem äussern chronologischen Datum setzen wir daher den kurzen Tractat als die frühere Schrift.

Im Jahre 1663 gab der Arzt Ludwig Meyer, Freund des Spinoza, dessen Schrift heraus: *Renati des Cartes principiorum philosophiae pars I. et II. more geometrico demonstratae; accesserunt eiusdem cogitata metaphysica.* Sie stellt die Lehre des Cartesius dar, und der Herausgeber bemerkt ausdrücklich, dass sie nicht in allen Punkten für die Lehre des Verfassers zu halten sei. An vielen Stellen konnten wir die *cogitata metaphysica* mit dem kurzen Tractat vergleichen; und die *cogitata metaphysica* machten da den Eindruck strengerer Fassung und reiferer Ausarbeitung. Wir sind insofern geneigt, diese *principia philosophiae Cartesianae* für später zu halten. Aber Eine Stelle scheint uns zum entgegengesetzten Urtheil zu nöthigen. Denn die *cogitata metaphysica* lehren noch im Sinne des Cartesius den freien Willen und erklären den Irrthum, wie Cartesius, aus dem Willen, der weiter ist und weiter geht, als der Verstand, während der kurze Tractat bereits Wille und

Verstand für eins und dasselbe erachtet und den Irrthum ähnlich wie die grössere Ethik thut, daraus begreift, dass wir eine erste Vorstellung, die vom Theil stammt, für das Ganze nehmen. Hiernach müssten wir den Tractat der kleinen Ethik, der bereits die späteren Gedanken kund giebt, später setzen. Aber wir lesen in Ludwig Meyers Vorrede zu den *princip. philos. Cartesianae* die ausdrückliche Verwahrung (p. IX), dass diese Lehre von der Freiheit des Willens cartesisch, aber nicht Meinung des Spinoza sei, der vielmehr den Willen vom Verstande nicht unterscheide. Schon in einem Briefe an Oldenburg aus dem Jahr 1661 und zwar wahrscheinlich aus dem Anfang des September wird die Vorstellung des Cartesius vom Ursprung des Irrthums widerlegt (ep. 2. p. 453 ed. Paul.). Hiernach sind wir nicht gehindert anzunehmen, was sonst wahrscheinlich ist, dass nämlich die kleinere Ethik vor 1663 geschrieben ist. Jene Differenz kann sich dadurch erklären, dass Spinoza den früher in cartesischem Sinne ausgearbeiteten Tractat so liess, wie er war, als L. Meyer ihn herauszugeben unternahm. Auch darum wird die Abfassung der kleinen Ethik vor 1663 fallen, weil wir aus dem Februar 1663 einen Brief des Simon von Vries an Spinoza haben (suppl. p. 296), nach welchem bereits das erste Buch der grossen Ethik oder doch Theile desselben dem Kreise seiner jungen Freunde zum Studium vorlagen. Wir müssen indessen mit der Abfassungszeit wahrscheinlich noch weiter zurückgehen. Schon in den Briefen an Oldenburg vom Jahr 1661 (Brief 2 u. 4) tritt der Satz auf, dass Dinge, die verschiedenen Attributen angehören, nichts mit einander gemein haben (eth. I. 2). Mit diesem Satz vertragen sich nicht mehr solche cartesische Vorstellungen, welche noch der kurze Tractat über die Gemeinschaft von Seele und Leib und ihre gegenseitige Einwirkung hat (Buch II. c. 19. p. 186, p. 188. c. 20. p. 196). So

ist der kurze Tractat wol die früheste Schrift des Spinoza, wobei es jedoch möglich bleibt, ja vielleicht wahrscheinlich ist, dass die *princip. philos. Cartesianae*, welche noch ganz in Cartesius verharren, obzwar später herausgegeben, doch noch früher verfasst und ausgearbeitet sind. Ueber diese Möglichkeit wird sich sicherer entscheiden lassen, wenn einst der ursprüngliche lateinische Text des Tractats sollte aufgefunden werden.

Am meisten Uebereinstimmung ist zwischen dem kurzen Tractat und dem aus dem Nachlass herausgegebenen Fragment *de intellectus emendatione*. Wir wissen, dass Spinoza früh daran schrieb;[1]) wir sehen aus den Anmerkungen, die er zu weiterer Ausarbeitung hinzufügte, dass er es nie aus den Augen verlor. Schon im April 1663 fragt Oldenburg den Spinoza, ob er das Werkchen beendigt habe, in welchem er auch *de intellectus nostri emendatione* handle (ep. 8. p. 478). Es ist z. B. in dieser Schrift im Gegensatz gegen die grosse Ethik (II. 5) noch dieselbe Ansicht, wie im kurzen Tractat, dass es Vorstellungen gebe, welche aus zufälligen Bewegungen des Leibes entstanden sind (p. 449). Es sind ferner dieselben vier Stufen der Erkenntniss, wie in der kleinen Ethik, während sie Spinoza in der grössern zu drei zusammenzog. Es ist da derselbe Nominalismus, in welchem nur das Einzelne Geltung hat; derselbe Nominalismus, der in dem kurzen Tractat bis auf die Erkenntniss Gottes ausgedehnt ist, dergestalt dass wir ihn in intuitiver Erkenntniss erfassen und mit ihm uns einigen und ihn dann in einer Seligkeit geniessen, welche böse Leidenschaften nicht kennt. Dennoch zeigt sich ein grosser Unterschied. Der *tractatus de intellectus emendatione* ist bündiger geschrieben und reifer. So giebt

---

1) Ludwig Meyer in praef. II., p. 28, admon. II. p. 412. ed. Paul.

er die vierte Stufe der Erkenntniss bestimmter an, als die kleine Ethik. Während diese nur sagt (II. 1. p. 98 sq.) dass die vierte Erkenntnissstufe die Dinge selbst anschaue und durch nichts Anderes als durch die Dinge: sagt die Schrift *de intellectus emendatione: denique perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam vel per cognitionem suae proximae causae* und erklärt dies als intuitive Erkenntniss (p. 420. p. 422). Die kleine Ethik leitet die Vorstellung des Geistes lediglich vom sinnlichen Eindruck, vom Gegenstande ab und das zweite Kapitel des Anhangs, das sich in einer Stelle auf die kleine Ethik zurückbezieht, erklärt die veränderte Proportion von Ruhe und Bewegung im Körper als Ursache veränderter Vorstellungen (p. 244 ff). Hingegen die Schrift *de intellectus emendatione* legt bereits ähnlich wie die grosse Ethik alles Gewicht auf die *potentia intellectus*, und lässt die Seele nur durch die *imaginatio* leiden (p. 446 ff.). Aehnlich wie die grosse Ethik (II. 5. 6.) lehrt die Schrift *de intellectus emendatione: Forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec obiectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet*. Dieser Unterschied zwischen beiden Schriften ist so gross, dass die Abfassung der kleinen Ethik leicht einige Jahre vor den *tractat. de intellect. emendat.* fällt.

Im Uebrigen verweisen wir für die Abfassungszeit namentlich des Anhangs auf Christoph Sigwarts sorgfältige Untersuchung. [1])

5. Zwei Unterschiede betreffen in Obigem die Principien und sie bedürfen daher einer besondern Betrachtung. Der eine geht auf die Auffassung der Attribute, der andere auf die Erkenntnisslehre im *intelligere*. Wir knüpfen bei

---

1) Spinoza's neuentdeckter Tractat u. s. w. 1866. S. 135 ff.

beiden an das in der Schrift Vorliegende an, um von da in den weitern Zusammenhang der ganzen Lehre Spinoza's einzugehn und einen Beitrag zu ihrem Verständniss zu versuchen.

In der Lehre von den Attributen liegt der Grundgedanke des Spinoza, und kann nicht anderswo liegen; es ist unmöglich dies darum zu verneinen, weil nicht das Attribut der Grundbegriff sei, sondern Gott oder die Substanz.[1]) Denn Gott und Substanz sind Namen, so lange man nicht weiss, was darin gedacht wird; der Grundgedanke von Gott und Substanz sind die Attribute; denn der Verstand fasst sie als das, was das Wesen der Substanz ausmacht und daher auch das Wesen der Substanz aufschliesst. Allein ungeachtet dieser principalen Stellung der Attribute ist eine Uebereinstimmung in dem Verständniss derselben noch nicht erreicht.

Denken und Ausdehnung, welche Spinoza aus den unendlichen Attributen Gottes der menschlichen Betrachtung eignet, sind die Grundbegriffe aller Metaphysik, wenn es anders ihre Grundfrage ist, wie sich Denken und Sein (Ideales und Reales) zu einander verhalten. Es ist nachgewiesen worden,[2]) dass sich die einfachen Grundgestalten der Systeme daraus ergeben, ob das Denken vor das Sein (das Reale, die blinden Kräfte) gestellt wird und dieses bestimmt, oder ob umgekehrt das Sein (das Reale, die blinden Kräfte) das Denken aus sich hervorbringt als Accidenz, oder aber, ob beide, unabhängig von einander dasselbe Wesen ausdrückend, nur in unserm Verstande unterschieden sind. Es ist nachgewiesen worden, wie aus dem ersten Ver-

1) Kuno Fischer Geschichte der neueren Philosophie. 2te Aufl. 1865. S. 566.

2) Historische Beiträge zur Philosophie II. über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme. S. 1 ff.

hältniss die Teleologie im Platonismus, diesen Ausdruck im weitesten Sinne genommen, aus dem zweiten der Materialismus im Democritismus, aus dem dritten die Lehre einer Indifferenz im Spinozismus hervorgehe.[1] Gegen diese einfachen Grundgestalten der Systeme, so einfach wie die Grundgestalten in den Axensystemen der Mineralogie, wird der Einwand[2]) nichts verschlagen, dass es auch Zwischenbildungen giebt, wie den Hylozoismus, oder Inconsequenzen in Lehren, welche das flache Gepräge verwischter Grundzüge tragen; es ist das so wenig ein Einwand, als die zahllosen Variationen der Krystallformen ein Einwand gegen die Grundgestalten sind. Es ist kein Einwand, dass auch die Materie zweckthätig wirken könne und das Denken mechanisch. Wenn die Materie zweckthätig wirkt, wie z. B. in der Auffassung der Stoiker, so hängt das, wie bekanntlich bei diesen, von dem Logos im Grunde der Materie ab und bezeugt also die teleologische Art. Und wenn das Denken mechanisch wirkt, wie z. B. bei den Materialisten des vorigen Jahrhunderts in der Ideenassociation auf Druck und Stoss anderer Vorstellungen, so bezeugt das eben eine Zurückführung alles Denkens auf materiale Bestimmungen und spricht für die andere Grundform. Es ist daher zwar behauptet, aber nicht bewiesen, dass Materialismus und Teleologie nicht entgegengesetzt sind. Wenn diese beiden Arten keine Gegensätze in den Systemen sind, so giebt es überhaupt keine; denn wie nachgewiesen worden, ihre innere Structur hat die entgegengesetzte Anlage. Spinoza's Auffassung unterscheidet sich von beiden und es ist daher der Mühe werth, die Lehre von den Attributen noch einmal in's Auge zu fassen.

---

1) Historische Beiträge zur Philosophie. II. S. 10 ff.
2) Kuno Fischer a. a. O. S. 567.

Auch im kurzen Tractat werden Gotte unendliche (zahllose) Attribute zugeschrieben; denn je mehr Wesen ein Ding habe, desto mehr Attribute müssen ihm beigelegt werden und das unendliche Wesen muss unendliche Attribute haben (I. 2. p. 26). Denken und Ausdehnung sind die wahren Attribute, durch welche wir Gott in sich selbst und nicht ausser sich wirken sehen (p. 34). Alles Andere, was die Menschen ausser jenen zwei Attributen Gott zuschreiben, sind nur äussere Namen, wie z. B. dass er durch sich besteht, einig, ewig und unveränderlich ist, oder Aussagen in Rücksicht seiner Wirkungen, wie z. B. dass er eine Ursache, ein Vorbestimmer, ein Regierer aller Dinge ist, welches alles Gott eigen ist, aber nicht, was er ist, kund giebt.

Aus dieser *natura naturans* geht unmittelbar in der Ausdehnung die Bewegung, in dem Denken der Intellectus als die *natura naturata* (als Söhne Gottes) hervor (I. c. 9. p. 82). Der kurze Tractat kennt noch nicht den Satz der grossen Ethik *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (eth. II. 7), welcher bedingt, dass sich die Affectionen des Körpers so ordnen und verketten, wie die Gedanken und die Vorstellungen der Dinge und wodurch die Herrschaft des Geistes über die Leidenschaften begründet wird (eth. V. 1. vgl. V. 10). Der kurze Tractat verharrt noch bei der cartesischen später in der Ethik (V. praef.) widerlegten Vorstellung der *spiritus animales*, welche der Wille bewegt. Demnach fehlt die strenge Durchführung der Attribute, die nichts mit einander gemein haben, so wie die Durchführung des Gesetzes, dass, was in der Ausdehnung geschieht, nur aus der Ausdehnung und was im Denken geschieht, nur aus dem Denken solle erklärt werden. Daher ist denn auch davon die Rede, dass das eine Attribut auf das andere wirke (II. 19. p. 186), dass der Körper auf den Geist eine Thätigkeit ausübe (p. 188), dass

der Geist, obwol er mit dem Körper keine Gemeinschaft habe, doch die *spiritus animales* richten könne (II. 20. p. 196.).

Es wird bewiesen, dass die Bewegung nur aus der Ausdehnung und nicht aus dem Denken entspringe (p. 184), dass die Affecte aus dem Geist und nicht aus der Bewegung zu erklären seien (p. 180. 188), aber dabei wird eine Vermittelung gesetzt; denn die Bewegung offenbart die Dinge dem Geist (p. 190) und der Geist wirkt durch die *spiritus*, die zunehmend und abnehmend etwas Körperliches sind (p. 188), auf die Bewegung des Leibes (p. 186).

Die Natur, ein einiges Wesen, hat verschiedene Attribute, wie auch das denkende Wesen, das in der Natur nur eins ist, nach den unendlichen Dingen in der Welt sich in unendlichen Vorstellungen ausdrückt.

In dieser Vorstellung sind die Attribute, die Eigenschaften sind, als Kräfte Eines Wesens gefasst und werden so ausdrücklich bezeichnet. So heisst es II. 19. p. 182: „Alle Wirkungen, die wir nothwendig von der Ausdehnung abhängen sehen, müssen wir dieser Eigenschaft zuschreiben, wie z. B. die Bewegung und die Ruhe. Denn wenn nicht in der Natur diese Kräfte zu Wirkungen da wären, so würden sie selbst nicht sein, und wenn auch in ihr noch viele andere Eigenschaften (Attribute) wären.“ Bei solchen Kräften ist durch den Begriff nicht ausgeschlossen, dass die eine auf die andere wirke und in der einen etwas aus der Einwirkung der andern erklärt werde. Damit hängt es zusammen, dass wir nirgends in dem kurzen Tractat eine Einsage gegen den Zweckbegriff lesen, vielmehr er in vielen Betrachtungen zugelassen wird. Der Zweck hat da keinen principiellen Widerspruch, wo das Eine Attribut, das Denken, zu dem andern, der Ausdehnung, einen Zugang hat und in dasselbe übergreifen kann (vgl. eth. II. 6. coroll.).

Hierin bekundet sich der metaphysische Standpunkt des kurzen Tractats im Gegensatz gegen die reife Ethik.

Diese setzt an die Stelle der Lebensgeister, gegen welche sie streitet (V. praef.) und welche wie eine Inconsequenz des Cartesius schon Arnold Geulinx abgethan hat, den Satz, dass die Ordnung und der Zusammenhang der Vorstellungen dieselbe sei wie die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge; denn das Eine Attribut ist wie das andre nur eine verschiedene Definition desselben Wesens. (Brief 27.). An die Stelle der realen Verbindung, welche der kurze Tractat in der Sinneswahrnehmung und in der möglichen Herrschaft über die Affecte noch annimmt, stellt die Ethik jene metaphysische Erklärung, welche ihr unmittelbar aus den Axiomen folgt: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.*

Man verfehlt den Sinn der Attribute, wenn man sie so auffasst, als ob der Verstand sie als Betrachtungsweise, mit der die indeterminirte Substanz nichts zu thun habe, an die Substanz heranbringe, wenn man Gott als das Wesen mit unendlichen Attributen definirt, aber die Attribute zu blossen Betrachtungsweisen des Verstandes macht und sie nur in unsere Auffassung verlegt. Eine solche Auffassung entsteht aus der Analogie der uns geläufigen kantischen Ansicht, die die Formen der Anschauung, in welche wir die Dinge fassen und die Stammbegriffe des Verstandes, durch welche wir sie denken, nur dem Subject zuspricht. Diese Ansicht widerspräche dem auf das Reale gerichteten Spinoza; sie widerpräche der metaphysischen Lehre des Spinoza, nach welcher es nichts giebt als die Substanz und die Modi, welche Affectionen der Attribute Gottes sind (*ethica* I, *axiom.* 1. vgl. def. 5, I. 4. dem. I. 25 cor. I, 28 u. s. w.); sie widerspräche ebenso der Erkenntnisslehre des Spinoza, nach welcher die adaequaten Vorstellungen

des Intellectus auf Principien beruhen, welche ebenso im Theil als im Ganzen sind *(quae aeque in parte ac in toto sunt.* eth. II. 38.); sie würde den Intellectus, der Ewiges erkennt, zur *imaginatio* machen, welche die Quelle der inadaequaten Vorstellungen ist. Diese Ansicht, welche Erdmann [1]) durchgeführt und auch neuerdings festgehalten hat, führt auf solche und andere Widersprüche. [2]) Der kurze Tractat stützt sie nicht; denn er betrachtet die Attribute als Kräfte.

Jacobi [3]) fasst die beiden Attribute als Eigenschaften Gottes und erläutert sie als Kraft, und als Kräfte fasst sie Herder, [4]) obwol er unrichtig das Organische hineinspielt; als Kräfte, Grundvermögen Kuno Fischer. [5]) „Die zahllosen Attribute," sagt letzterer, „sind die zahllosen Kräfte, die sich in dem Wesen Gottes vereinigen, in denen Gott als die innere Ursache aller Dinge nothwendig wirkt, in denen die Wesensfülle besteht." „Die Eine Substanz entfaltet sich in einer unendlichen Vielheit von Attributen, die Eine Substanz besteht in einer Welt von Kräften." „Die Attribute setzen die Substanz in Kraft." „Die Substanz athmet in den zahllosen Attributen das unendliche Weltleben." Spricht hier Spinoza's eigene

---

1) E. Erdmann Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie. I. II. 1836. S. 60 f. Vermischte Aufsätze 1846. S. 147 ff. Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1866 II. S. 57 ff.

2) Historische Beiträge zur Philosophie. II. 1855. S. 40 ff. Kuno Fischer Geschichte der neueren Philosophie. 2te Aufl. 1865. I. 2. S. 289 ff. S. 314 ff.

3) F. H. Jacobi Werke. 1819. IV. 1. über die Lehre des Spinoza in Briefen. S. 183. IV. 2 Beilagen S. 114 f.

4) Herder. Gott, einige Gespräche über Spinoza's System. 1800. Ausg. v. 1828. Zur Philos. u. Gesch. IX. S. 145.

5) Kuno Fischer a. a. O. S. 283 ff. S. 295 ff.

und eigentliche Sprache? „Die Substanz wird begriffen als die innere Ursache aller Dinge, Denken und Ausdehnung als deren ewig zusammengehörige und zusammenwirkende Grundkräfte." „Als Attribute derselben Einen Substanz wirken sie vereinigt," „sie wirken in jeder Erscheinung zusammen." „Aus dem Wesen der einen Substanz folgt die Ordnung der Dinge, die nicht anders sein kann als sie ist. Sie folgt zugleich aus der unendlichen Macht des Denkens und aus der unendlichen Macht der Ausdehnung. Also wirken die beiden Attribute genau in derselben Ordnung. Diese Ordnung ist der Causalnexus. Nach derselben Causalordnung erfolgen die Modificationen des Denkens, nach derselben die der Ausdehnung."

Diese Auffassung der Attribute widerspricht der Verhandlung, welche uns über diesen Begriff in den Briefen (ep. 26—28) zwischen Spinoza und Simon van Vries überliefert ist, insbesondere der ausdrücklichen Erklärung, welche Spinoza im 27sten Briefe von dem Attribut giebt. Diese hat nur dann Sinn, wenn Spinoza das Verhältniss verschiedener Attribute so fasste, wie verschiedene Definitionen oder Ausdrücke Einer und derselben Sache. Denn dahin gehen seine Erklärungen und Beispiele. (p. 524. *Ipsa enim definitio* u. s. w.) Hätte Spinoza unter Attributen lediglich verschiedene Kräfte verstanden, wie etwa am Menschen Gehör und Gesicht und Gehen und Greifen, so hätte Spinoza die Erklärung leichter gehabt. Die Vereinigung und das Zusammenwirken verschiedener Kräfte in Einem Wesen bietet dem gewöhnlichen Bewusstsein gar keine Schwierigkeit; es ist die gemeinfassliche Ansicht aller Welt bei allen Dingen. Spinoza spricht von etwas ganz anderem. Die verschiedenen Attribute drücken Ein und dasselbe Wesen nur verschieden aus. Daher hat das Beispiel des dritten jüdischen Erzvaters einen guten Sinn; denn Israel drückt an ihm den

Gotteskämpfer aus, Jacob aber, dass er die Ferse seines Bruders ergriffen hatte. Dasselbe Wesen wird durch eben (*planum*) und weiss (*album*) ausgedrückt; das *planum* bezeichnet die Ursache, die geometrische Beschaffenheit des Körpers, welche die alte vorneewtonsche Optik angab, um den Eindruck des Weissen im Auge hervorzubringen (vgl. schon *Aristot. metaphys. Z.* 4. p. 1029. b. 16. *meteor.* III. 6. p. 377. b. 15. *Cartes. dioptr.* c. 1. p. 55. ed. Francof. 1685. Die Beispiele sagen praecis, was sie sollen; sie drücken dasselbe Ding verschieden aus, jenes äusserlich im Namen, dieses innerlich im Wesen der Sache. Dies Verhältniss trifft nicht die Kräfte, welche vielmehr Verschiedenes darstellen. Wenn Kuno Fischer die Erklärung Spinoza's im Briefe wegerklärt, weil sie eine briefliche Erklärung sei, die noch dazu einem Schüler gegeben worden, den Spinoza offenbar sehr exoterisch behandele, oder weil sie eine Antwort sei, welche dem Schüler die Sache durch leichte Beispiele fasslich und plausibel machen solle: so darf man fragen, wo dem Spinoza das Plausibelmachen am Herzen liege, wo er den Simon van Vries, dem er das Schwerste der Metaphysik, das erste Buch seiner Ethik, in die Hand gegeben, exoterisch behandele, wo er sonst etwas durch solche Beispiele, welche gerade Falsches zu fassen anleiten würden, fasslich zu machen unternehme? Wenn Kuno Fischer fragt, was sind das für Beispiele, in denen der Gott Spinoza's mit einem jüdischen Erzvater, dann mit der Oberfläche des Körpers verglichen wird? so dürfte zur Antwort dienen, dass Simon van Vries keine Erläuterung des Gottesbegriffs gefordert hatte, sondern nur, wie dieselbe Sache auf zwei Weisen könne betrachtet werden (p. 521) [1]): denn das von Spinoza ihm gegebene

---

1) Spinoza opp. I. p. 521. *Memini te Hagae Comitis mihi*

Beispiel scheint ihm nicht zwei, sondern nur Eine Weise der Betrachtung darzustellen. Es ist für diese Hypothese der Auffassung bedenklich, dass sie um zu bestehen nöthig hat, erst eine authentische Declaration, eine deutliche Erklärung des Spinoza, wegzuschaffen oder als exoterisch bei Seite zu schieben.

Wo die Ethik von den Attributen spricht, wählt sie immer einen Ausdruck, der an den zum Grunde liegenden Gedanken der Definition erinnert; durchgehends gebraucht sie den Ausdruck *exprimere*, welcher einer Definition entspricht. z. B. eth. I. 10. *schol. unumquodque (attributum) realitatem sive esse substantiae exprimit*, ebendaselbst *ens quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit*, vgl. besonders das für den Begriff des Attributs wichtige Scholion zu I. 10, ferner I. 11. II. 1. dem. u. s. w. Aber nirgends, so scheint es, übersetzt Spinoza in der Ethik das *attributum* in den Ausdruck Kraft. Spinoza löst das Attribut nicht von der Beziehung auf den Intellectus los, sondern deutet sie gern an, wie durch das sich immer wiederholende *quatenus sub attributo extensionis, cogitationis consideratur, concipitur*, oder durch einen Ausdruck, wie *non quatenus alio attributo explicatur*.

Wenn die Attribute sich wie die verschiedenen Definitionen Einer und derselben Sache verhalten, so ergiebt sich, dass das Eine Attribut nicht in das andere übergreifen und dass es keine Einwirkung des Einen Attributs in das andere geben kann; denn sie sind dasselbe

---

dixisse, quod res duobus modis potest considerari, vel prout in se est vel prout respectum habet ad aliud, uti intellectus; is enim vel potest considerari sub cogitatione vel ut constans ideis. Sed quaenam hic sit distinctio, non assequor u. s. w.

Ding nur in verschiedener Beziehung aufgefasst. Die genetische Definition eines Kreises durch den sich um einen Punkt bewegenden Halbmesser und die algebraische Definition nach dem Verhältniss der Ordinaten und Abscissen können nicht auf einander wirken; sie sind der verschiedene Ausdruck eines und desselben Wesens. Umgekehrt verhält es sich, wenn die Attribute als verschiedene Kräfte der Einen Substanz aufgefasst werden. Warum sollten diese nicht auf einander wirken? Das Natürliche ist vielmehr, dass sie es thun, wie z. B. unsere motorische Kraft, wenn die Muskeln das Auge öffnen, richten, schliessen, auf unsre sensitive wirkt. Spinoza hat daher im *tractatus brevis*, wo er die Attribute noch als Kräfte fasst, keine Schwierigkeit gefunden, die Möglichkeit des Zweckes zuzulassen, in welchem eine Einwirkung des Denkens auf die Ausdehnung, des Begriffs auf die Gestaltung der Dinge, gedacht wird. Mit der strengen Fassung der Attribute, dass sie alle dasselbe sind, als die Eine Substanz, nur ausgesagt in Bezug auf den Verstand, der sie betrachtet, tritt nothwendig die scharfe Polemik gegen den Zweck ein. So lange die Attribute Ausdehnung und Denken als „zusammengehörige und zusammenwirkende Grundkräfte“ angeschauet werden, ist der Zweck im Grunde der Dinge denkbar; er hat die Bedingungen seiner Möglichkeit in der Grundannahme.

„Aus dem Wesen der Einen Substanz folgt die Ordnung der Dinge, die nicht anders sein kann, als sie ist. Sie folgt zugleich aus der unendlichen Macht des Denkens und aus der unendlichen Macht der Ausdehnung. Also wirken die beiden Attribute genau in derselben Ordnung. Diese Ordnung ist der Causalnexus. Nach derselben Causalordnung erfolgen die Modificationen des Denkens und nach derselben die Ausdehnung.“ Diese Erklärung

ist nicht aus Spinoza genommen, sondern ihm geliehen. Daher kommt es, dass das: *also* wirken die beiden Attribute genau in derselben Ordnung der Nothwendigkeit, eines Schlusses entbehrt. Denn es hat an sich gar nichts Widersprechendes, dass die Ordnung im Denken von dem Causalnexus des Zweckes, hingegen die Ordnung in der Ausdehnung von dem Causalnexus der wirkenden Ursache abhänge, wie Leibniz ja einer solchen Annahme folgt. In dem *Also* zeigt sich demnach eine Lücke, in wiefern der Zweck durch keinen Grund ausgeschlossen wird, und diese Lücke, diesen Riss in den Zusammenhang dürfen wir der Verkettung der spinozischen Gedanken nicht zuführen.

Warum ist denn bei dieser Erklärung der Attribute als Kräfte der Zweck ausgeschlossen? Aus den Attributen, die doch das Wesen der Substanz ausdrücken, folgt in dieser Auffassung der Attribute als zusammenwirkender Kräfte die Unmöglichkeit des Zweckes nicht; vielmehr sind darin die Bedingungen seiner Möglichkeit vorhanden. Der verbietende Grund liegt nach Kuno Fischers Ansicht nicht im Metaphysischen, wo er liegen müsste, sondern im Logischen. „Der Zweckbegriff passt nicht in die mathematische Denkweise. Es hat keinen Sinn, wenn man fragen wollte: *wozu* sind die Winkel eines Dreiecks zusammen gleich zwei rechten? wozu sind die Radien eines Kreises einander gleich? wozu ist zweimal zwei gleich vier? Man kann hier nur fragen, *warum* es sich so verhält? Die mathematischen Wahrheiten haben nur Gründe, aber keine Zwecke. Und wenn in der Natur der Dinge Alles so nothwendig folgt, wie die Sätze in der Mathematik, so giebt es überhaupt keine Zwecke, so ist der Zweck ein Unding in der Welt, ein Ungedanke in meinem Kopf, eine unklare und verworrene Vorstellung, nichts als eine wesenlose Imagination. So wird der Begriff der wirkenden Ursache dem der Final-

ursache entgegengesetzt und die Möglichkeit der Zwecke von Grund aus aufgehoben und verworfen."[1] „Gilt die mathematische Methode in ihrem strengen Verstande als die Richtschnur aller wahren Erkenntniss, so muss die Weltordnung so gedacht werden, dass sie mit dieser Methode übereinstimmt." Wir vermissen das Citat einer Stelle aus Spinoza, welche darum den Zweck verwirft, weil er der geometrischen Methode widerspreche, weil er in die mathematische Denkweise nicht passe. Sonst fügt sich die Methode der Natur des Objectes, aber aus der Methode kann nicht die Natur des Objectes folgen. In dem Anhang zum ersten Buch der Ethik sagt Spinoza nur, dass die Mathematik, aber auch noch andere Gründe, die Menschen des Vorurtheils, die Natur auf menschliche Zwecke zu beziehen, entwöhnt habe.[2] Es ist richtig, dass die mathematischen Gebilde, Figuren und Zahlen, mit ihren Eigenschaften nur aus der wirkenden Ursache verstanden werden. Aber der Grund, dass der Zweck nicht in die mathematische Denkweise passe, ist nicht im Sinne der geometrischen Methode ersonnen. Spinoza stellt uns seine Ethik im Gange des Euklides dar. Und womit beginnen die Elemente des Euklides? Mit einem Zweck; denn sie beginnen mit einer Aufgabe, nämlich mit der Aufgabe ein gleichseitiges Dreieck zu construiren. Das ganze geschlossene System schreitet dadurch fort, dass es durch Lehrsätze Aufgaben lösen und durch Auf-

---

1) Kuno Fischer a. a. O. S. 233 ff. vgl. J. E. Erdmann Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1866. II. S. 51.

2) eth. I. app. p. 71 — – *nisi mathesis, quae non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset; et praeter mathesin aliae etiam adsignari possunt causae, (quas hic enumerare supervacaneum est) a quibus fieri potuit, ut homines communia haec praeiudicia animadverterent et in veram rerum cognitionem ducerentur.*

gaben (Construction) Lehrsätze beweisen lehrt; es ist eine von Erkenntnissen der wirkenden Ursache und Erkenntnissen der durch sie erreichbaren Zwecke gefügte Kette. In der angewandten Mathematik, z. B. der Mechanik werden durch die mathematische Methode durchweg Zwecke erreicht. In dem Briefe, den Spinoza an Leibniz schreibt (ep. 52), handelt es sich um optische Zwecke, welche die Mathematik stellt und möglich macht. Leibniz, der wohl wusste, was in die mathematische Denkweise passe, stellt sich Gott nach mathematischer Analogie vor, bald wie Plato, nach dessen Worte Gott immer Geometrie übt, als Architekt der Welt, bald als einen construirenden Geometer, wenn er sagt: Gott hat das Vollkommenste gewählt d. h. dasjenige, was zugleich das Einfachste in den Voraussetzungen und das Reichste in den Erscheinungen ist. Es ist der Mathematik eigen, die allgemeinsten Formen der wirkenden Ursache zu erkennen und durch diese Erkenntniss mittelst der wirkenden Ursache Zwecke zu erreichen. Anders denkt es sich die teleologische Ansicht auch nicht. Ehe wir daher die Stelle des Spinoza kennen, dass Spinoza darum den Zweck aus der Natur gestrichen, weil er nicht in die mathematische Denkweise passe, suchen wir den Grund anderswo und nur da, wo er nach dem Begriff des Zweckes allein liegen kann, im Metaphysischen und nicht in einer Denkweise, in Spinoza's Grundanschauung des Verhältnisses von Denken und Ausdehnung, in seiner Lehre von den Attributen. Wo die Attribute als zusammenwirkende Kräfte genommen werden, ist er möglich; wo indessen, wie Spinoza ausdrücklich erklärt, als verschiedene Definitionen desselben Wesens, ist er unmöglich.

Wenn wir auf die historische Entwicklung der Begriffe in Spinoza's Geiste sehen, so ist für die Lehre von den Attributen das Kapitel der *cogitata metaphysica*

über die Einfachheit Gottes (II. 5. p. 115 sq.) von Bedeutung. Indem es von Gott eine Zusammensetzung mehrerer Substanzen desselben Attributs oder mehrerer Substanzen von verschiedenem Attribute ausschliesst, lässt es nur eine solche Unterschiedenheit in Gott zu, welche dem Verstande angehört (*tantum ratione quasi fieri concipitur, ut eo facilius res intelligatur*), worin die Beziehung auf den definirenden Verstand liegt. Dächten wir uns die Attribute als geschiedene, aber zusammenwirkende Grundkräfte in Gott, so wäre die an dieser Stelle gewollte Einfachheit Gottes aufgehoben. Denn wenn solche Grundkräfte angenommen werden, so drückt nicht jede das Ganze aus, sondern sie werden nur Theile des Ganzen. Grundkräfte wären nur *unione modorum* eins, was nach *cog. met.* II. 5. nicht sein soll. Allein wenn die Attribute sich verhalten wie verschiedene Definitionen Eines und desselben Wesens, so wird die Einfachheit gewahrt.

Nach diesen Ausführungen halten wir die Auffassung der Attribute als Kräfte, die noch der *tractatus brevis* hat, für ein laxeres Element, das, wie wir zeigten, noch mit cartesischen Vorstellungen zusammenhängt, und dürfen in der strengeren Fassung der Ethik nicht zugeben, dass gegen die ausdrückliche Erklärung des Spinoza der Begriff des Attributs von der Beziehung zum Intellectus losgelöst wird. *Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est, cuius conceptus non involvit conceptum alterius rei. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur, respectu intellectus substantiae certam talem naturam tribuentis* (was im erklärenden Beispiel, das folgt, durch *respectu hominis planum intuentis* ausgedrückt wird (ep. 27. p. 524 sq.).

Dies ergiebt sich, wenn nach dem Sinn des Spinoza gefragt wird, und diesen festzusetzen, war die Aufgabe.

Die nächsten und wichtigsten Sätze des Spinoza haben nur so Uebereinstimmung und Zusammenhang. Wer die Attribute als Kräfte fasst, bleibt auf dem Standpunkt der frühesten Schrift zurück.

Die Schwierigkeiten, die Spinoza's in der grossen Ethik gereifte und durchgeführte Lehre von den Attributen hat, gehören der Kritik an und zeugen gegen die Grundanschauung. Es ist schon anderswo nachgewiesen, dass sie von Spinoza nur formal und darum ungenügend bewiesen ist.[1]

So viel über die Auffassung der Attribute in dem kurzen Tractat, so wie zur Schlichtung des Unterschiedes, der sich im Verständniss der Attribute aufgethan hat.

6. Eine zweite Differenz zwischen dem kurzen Tractat und der Ethik ist oben bemerkt worden. Sie zeigt sich auf der höchsten Stufe des Erkennens. Der kurze Tractat sagt an zwei Stellen, dass das Begreifen ein reines Leiden ist, ein Gewahrwerden in der Seele vom Wesen und Dasein der Dinge (II. 16); die Seele wird verändert, so dass sie andere Denkweisen annimmt, da der ganze Gegenstand in ihr gewirkt hat (II. 15.). Hingegen die grosse Ethik setzt nur in das Begreifen eine wirkliche Thätigkeit, *nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus*, und der Tractat *de intell. em.* sagt (p. 456): „Die Vorstellungen, welche wir klar und deutlich bilden, folgen aus der Nothwendigkeit unserer Natur dergestalt allein, dass sie schlechthin von unserer Macht allein abzuhangen scheinen; die verworrenen aber im Gegentheil; denn sie bilden sich wider unsern Willen.“ Im Gegensatz gegen das reine Leiden, die *pura passio*, welche nach dem Tractat im höchsten

---

1) Historische Beiträge. II. S. 53 ff.

Erkennen Statt hat, heisst es in der Ethik. V. 24. *quatenus Deum contemplamur, eatenus agimus.*

Um eine begründete Ansicht über diese Differenz zu gewinnen, heben wir das Eigenthümliche hervor, wie sich Spinoza das Denken in der Welt vorstellt. Indem wir uns an die anerkannten Schriften, insbesondre die grosse Ethik halten, vergleichen wir dabei die aufgefundenen Ergänzungen. An Cartesius knüpfen wir nicht an, denn er schwankt in der Auffassung; geneigt das Erkennen für eine *passio* zu halten, hält er wesentliche Richtungen für eine *actio*;[1]) aber schwerlich bestimmt der Philosoph, der das *cogito, ergo sum* an die Spitze stellt, der schon bei der Gewissheit der sinnlichen Wahrnehmung von dem *intellectus cooperans*[2]) redet, das *intelligere* irgendwo als reines Leiden.

Zunächst fassen wir das Denken Gottes auf; denn Denken ist eins von den unendlichen Attributen, welches das ewige und unendliche Wesen Gottes ausdrückt (eth. II. 1.). In Gott giebt es nothwendig eine Vorstellung sowol seines Wesens als aller Dinge, welche aus seinem Wesen nothwendig fliessen (II. 3.). Nach diesem Satz denkt Gott sein Wesen; und es giebt also in ihm eine Vorstellung seiner Einheit. Da nun die Vorstellung alles Verursachten von der Erkenntniss der Ursache, deren Wirkung es ist, abhängt, so ist die Ordnung und der Zusammenhang der Vorstellungen derselbe als die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge (Eth. II. 7.). Diese Sätze sind so zu fassen, dass derselbe ursachliche Zusammenhang, der die Dinge hervorbringt, der Zusammen-

---

1) Cartesius *de passionibus*. 1. art. 17 19. 20. Julius Baumann *doctrina Cartesiana de vero et falso explicata et examinata*. Inaugural-Dissertation. Berlin 1863. p. 29. p. 33.

2) *de methodo*. Ed. Amstelod. 1685. p. 24.

hang der Vorstellungen ist; wie jener Zusammenhang ein einzelner ist, denn die Dinge sind nur einzelne, so ist auch der Gegenstand der Vorstellung ein einzelner und wirklicher, kein allgemeiner. Ein wirklicher Kreis und die Vorstellung des wirklichen Kreises, die auch in Gott ist, sind eine und dieselbe Sache, welche nur durch verschiedene Attribute — nämlich das Attribut der Ausdehnung und das Attribut des Gedankens — erklärt werden; in beiden ist Eine und dieselbe Ordnung (eth. II. 7. schol.). Wenn Gottes Gedanken nichts sind als der bewusst gewordene ursachliche Zusammenhang des Einzelnen, so scheidet das nur Mögliche aus, das lediglich aus einem Mangel des Erkennens in unserm Verstande entspringt (*cog. metaphys.* I. 3. p. 100). Allgemeine Vorstellungen (*notiones universales*), sagt Spinoza gleich den Nominalisten, z. B. Mensch, Pferd, Haus, entstehen nur, indem die Menge der einzelnen Bilder die Vorstellungskraft (*vim imaginandi*) so weit übersteigen, dass der Verstand die kleinen Unterschiede und die bestimmte Menge des Einzelnen nicht mehr vorstellen kann und daher nur das daran Uebereinstimmende deutlich denkt, das Einzelne also unbestimmt zusammenfliessen lässt (II. 40 schol.). Wenn Gott nicht Mögliches denkt, sondern nur Wirkliches, so combinirt er nicht Mögliches und wägt nicht Möglichkeiten gegen einander ab, um sie erst wirklich zu machen, worein man sonst Gottes Weisheit setzen mag. Das menschliche Denken vergleicht, aber nicht das göttliche; das menschliche Denken schliesst, aber nicht das göttliche. Denn Spinoza schreibt Gott Erkenntniss der einzelnen Dinge zu, aber spricht ihm Erkenntniss eines Allgemeinen ab, ausser inwiefern er das menschliche Denken versteht. *Nos autem contra Deo singularium cognitionem tribuimus, universalium denegamus, nisi quatenus mentes humanas intelligit* (*cog. metaph.* II. 7. p. 120).

Was hier als die Ordnung in Gottes Denken dargestellt ist, dieselbe Ordnung ist die Aufgabe unseres Denkens. „Um alle Vorstellungen zur Einheit zu bringen," sagt Spinoza (*de intell. emend.* p. 449) „werden wir streben sie so zu verketten und zu ordnen, dass unser Verstand, so weit es angeht, in der Vorstellung die Wirklichkeit der Natur wiedergiebt, als ganze und in ihren Theilen." *Omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra, quoad ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturae, quoad totam et quoad ejus partes.* So ist das Ziel ersichtlich, welches der Mensch auf der höchsten Stufe seines Denkens erreichen muss.

Aber die vorangehenden Stufen sind unvollkommen und bleiben hinter diesem Ziel zurück.

Der kurze Tractat über Gott und den Menschen giebt uns die Unterschiede der menschlichen Erkenntniss wesentlich in derselben Weise und Folge an, als das Bruchstück über die Berichtigung des menschlichen Verstandes, aber er führt sie nicht so bestimmt aus.

Der Tractat (II. 1) unterscheidet vier Arten der Auffassung, die erste, die vom Hörensagen stammt, die zweite, die aus zufälliger Erfahrung und aus Probiren entspringt. Diese beiden ergeben einen Glauben, dem Irrthum unterworfen. Die dritte ist durch einen wahren Grund bedingt, die vierte durch einen deutlichen Begriff in der Anschauung des Wesens. Auf diese letzte Stufe wird es uns besonders ankommen. Im kurzen Tractat wird sie so beschrieben (II. 1.), dass wer diese Erkenntniss übt, weder Meinung noch Ueberzeugung hat, sondern die Sachen selbst anschauet und durch nichts anderes, als durch die Sachen selbst — und weiter, dass sie eine klare Erkenntniss sei, und zwar nicht durch eine überzeugende Kraft der Vernunft, sondern durch ein Gefühl und einen Genuss der Sache selbst. In dem *tract. de intell. emend.*

(p. 420.) wird die vierte Art als eine Auffassung bezeichnet, welche durch das Wesen allein oder durch die nächste Ursache geschieht; und da ein arithmetisches Beispiel angeführt ist, wird gesagt, dass wer die Sache so erkenne, sie auf dem Wege der Anschauung erkenne, ohne weitere Operation der Rechnung (*intuitive, nullam operationem facientes*).

Wir erkennen diese Gedanken in einem wohlüberlegten Ausdruck der Ethik wieder (II. 40. schol. 2). „Wir fassen vieles auf und bilden allgemeine Begriffe (*notiones universales*) 1) aus einzelnen Dingen, welche uns durch die Sinne verstümmelt, verworren und ohne verständige Ordnung vorgestellt werden, und daher pflege ich solche Auffassungen eine Erkenntniss aus vager Erfahrung zu nennen; 2) aus Zeichen z. B. wenn wir gewisse Wörter hören oder lesen und uns dann der Dinge erinnern und von ihnen gewisse Vorstellungen entwerfen, denen ähnlich, durch welche wir überhaupt Dinge vorstellen. Diese doppelte Weise die Dinge zu betrachten will ich Erkenntniss der ersten Gattung, Meinung oder Imagination, nennen. 3) endlich daraus, dass wir gemeinsame Begriffe und adaequate Vorstellungen von den Eigenthümlichkeiten der Dinge haben. Und diese Weise werde ich Verstand (*ratio*) und Erkenntniss zweiter Gattung nennen. Ausser diesen zwei Gattungen der Erkenntniss giebt es eine dritte, welche wir intuitive nennen werden. Und diese Gattung des Erkennens geht von der adaequaten Vorstellung des wirklichen (formalen) Wesens gewisser Attribute Gottes zur adaequaten Erkenntniss des Wesens der Dinge. Dies Alles, sagt Spinoza, will ich an dem Beispiel Einer Sache entwickeln. Es sind z. B. drei Zahlen gegeben, um eine vierte zu finden, welche sich zur dritten, wie die zweite zur ersten verhalte. Die Kaufleute haben keinen Anstand die zweite und dritte zu multipliciren und

das Produkt durch die erste zu dividiren, weil sie noch nicht vergessen haben, was sie von ihrem Lehrer ohne allen Beweis gehört oder weil sie es in den einfachsten Zahlen oft erfahren haben, oder kraft des Beweises im Euklides (Buch 7, Lehrsatz 19.), nämlich aus gemeinsamer Eigenthümlichkeit der Proportionalzahlen. Aber in den einfachsten Zahlen bedarf es dessen gar nicht; z. B. sind die Zahlen 1. 2. 3 gegeben, so sieht Jedermann, dass die vierte Proportionalzahl 6 ist; und dies viel klarer, weil wir aus dem Verhältniss der ersten zur zweiten Zahl selbst, welche wir mit Einem Blick sehen, die vierte erschliessen.“ Die dritte Gattung der Erkenntniss, die intuitive, ist vorzüglicher als die allgemeine, welche die Erkenntniss der zweiten Gattung ist; und diese Erkenntniss aus dem Wesen der einzelnen Sache ergreift den Geist mehr als die allgemeine (V. 36 schol.).

Die unterste Gattung des Erkennens bezeichnet hiernach Spinoza als Meinung oder Imagination (*opinio vel imaginatio*). Sie ist nichts als *vaga experientia*. Ihre Grundlagen sind zuletzt die sinnlichen Eindrücke und das verwischte ununterschiedene zusammengeflossene Bild sinnlicher Eindrücke. Im sinnlichen Eindruck, in welchem ein Theil der Ursache im äussern einwirkenden, ein andrer Theil im eignen Körper liegt, ist das Bild keine adäquate Vorstellung des äussern Körpers. Inwieweit der menschliche Geist sich einen äussern Körper im Bilde vorstellt, soweit hat er keine adäquate Erkenntniss. Die Vorstellungen, welche wir von äussern Körpern haben, zeigen mehr die Verfassung unsres Leibes, als die Natur der äussern Körper an (II. 16. cor. 2.). Wenn man, worin die *universalia* ihr Wesen haben, solche Bilder unterschiedslos zusammenfliessen und darin nur diejenigen Merkmale deutlich gedacht werden, welche gerade den auffassenden Menschen in Affect setzten: so folgt, dass aus dieser Gattung der Auffassung keine

adäquate Erkenntniss, keine Erkenntniss, welche das Wahre verbürgte, entspringen kann.

Die zweite Gattung ist anders geartet. Statt der Gemeinbilder (*universalia*) sind in ihr die *notiones communes* die Quelle und die adäquaten Vorstellungen von Eigenthümlichkeiten der Dinge. Diese verständige Erkenntniss bezeichnet Spinoza durch *ratio*. Es fragt sich, was diese *notiones communes* im Gegensatz der *universalia* bezeichnen.

Wir bemerken zunächst, dass bei Spinoza das *universale* in einem engern und weitern Sinne vorkommt. Nur im engern Sinne wird das *universale* als ein verworrenes Allgemeines den *notiones communes* entgegengestellt; im weitern Sinne steht es friedlich neben ihnen, wie z. B. wenn Spinoza fordert (*tract. theolog. polit.* c. 7. p. 258.), dass wir in der Natur vor allem Andern *res maxime universales et toti naturae communes* erforschen sollen, und dass von daher *ad minus universalia* soll fortgeschritten werden, oder wenn von der zweiten Gattung der Erkenntniss, der *ratio*, der Ausdruck *cognitio universalis* gebraucht wird (V. 36. schol. p. 294). Dagegen verurtheilt Spinoza die *notiones universales* z. B. eth. II. 40. schol. 1. p. 113, die aus zusammengeflossenen Bildern entstandene allgemeine Vorstellung z. B. des Menschen, des Pferdes als Grundlage der Erkenntniss, und stellt die *abstracta* und *universalia* neben einander (*d. intellect. emend.* p. 452.).

In dieser engern Bedeutung klingt noch der Streit des Mittelalters über die Realität der Universalien nach und Spinoza steht darin auf der Seite des Nominalismus.

Der Ausdruck der *notiones communes* geht in der Bedeutung, welche ihm Spinoza als Fundament der Erkenntniss giebt, noch weiter zurück und hängt mit der mathematischen Methode zusammen. In Euklides Elementen heissen die Axiome, z. B. der Grundsatz, die Grössen,

welche einer dritten gleich sind, sind unter sich gleich, *κοιναὶ ἔννοιαι* (*ed. August.* 1826 p. 3.), und schon Aristoteles nennt letzte allgemein anzuerkennende Voraussetzungen, also Grundsätze, *κοινά*, und er begreift darunter auch ein mathematisches Beispiel (*analyt. post.* I. 11. p. 77. a. 27 ff.). Cartesius nennt hiernach die *axiomata communes notiones* (in den *resp. ad secund. object.* p. 88. *ed Francof.* 1685), ebenso ihm folgend Ludwig Meyer in der Vorrede zu Spinoza's *princip. philos. Cartes.* p. IV.[1]). Spinoza nimmt in den Briefen (ep. 4. p. 457.) denselben Ausdruck für *axiomata* auf und braucht ihn in verwandtem Sinne in dem *tractatus theologico politicus* (c. 7. d. 254.).

Den Inhalt dieser *notiones communes* bildet das, was auf gleiche Weise im Theil als im Ganzen ist (*quae aeque in parte ac in toto sunt*) und daher adaequat aufgefasst wird (eth. II. 38.). Durch diese Begriffe ist der Zusammenhang der Dinge gegeben.

Wenn wir nun rückwärts fragen, worin denn alle Körper übereinkommen, so setzen (lemma 2. II. 14.) alle den Einen Begriff der Ausdehnung voraus und ferner kommen sie darin überein, dass sie sich bald schneller, bald langsamer bewegen, oder überhaupt bald sich bewegen bald ruhen können. Da nun dem Zusammenhang der Dinge der Zusammenhang der Vorstellungen entspricht, so giebt es Gemeinbegriffe, solche Begriffe, welche allen Menschen gemeinsam sind; denn alle Körper kommen in Einigem überein, was von allen Menschen adaequat oder klar und deutlich vorgestellt werden muss. Diese Gemeinbegriffe, welchen das Gemeinschaftliche der Dinge entspricht, sind im Gegensatz gegen die Gemeinbilder, welche unbestimmt und verworren sind, die Grund-

1) vgl. Ed. Boehmer Spinozana in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1863. S. 120

lagen unsres verständigen Denkens (*ratiocinii nostri fundamenta.* Eth. II., 40. schol.). Die Dinge, welche wir klar und deutlich einsehen, sind entweder die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge oder was aus diesen abgeleitet wird (eth. V. 12. dem.). In demselben Sinne leitet Spinoza die Möglichkeit aller Erkenntniss aus der Gemeinschaft ab, in welcher die Dinge mit einander stehen (*de intell. em.* p. 427.). Solche Gemeinbegriffe sind nun der Inhalt von Axiomen, wie z. B. was eben nach Spinoza als Gemeinbegriff bezeichnet wurde, in eth. II. axiom 1. und axiom 2. als Grundsatz ausgesprochen wird. *Omnia corpora vel moventur vel quiescunt. Unumquodque corpus iam tardius iam celerius movetur.* Auf Grund solcher in den Axiomen ausgedrückten Gemeinbegriffe können weitere Eigenschaften der Dinge erkannt werden, wie der von Spinoza aus Euklides angeführte Lehrsatz, dass in einer geometrischen Proportion das Produkt der äusseren Glieder gleich ist dem Produkt der mittleren, eine Eigenschaft der Proportion ausspricht.

Die dritte Gattung, welche von der adaequaten Vorstellung des wirklichen Wesens gewisser Attribute Gottes zur adaequaten Erkenntniss des Wesens der Dinge vorschreitet (II. 40. schol. 2.), bindet sich an die Erkenntniss eines einzelnen Dinges (*rei singularis*) (V. 36. schol.), und heisst eben darum intuitive Erkenntniss. Weil sie das Einzelne, die *res singularis*, zum Gegenstand hat, trifft sie den Geist tiefer, als die allgemeine Erkenntniss der zweiten Gattung. Gemeinbegriffe machen nicht das Wesen einer einzelnen Sache aus (eth. II. 36.). Was Spinoza mit *res singularis* bezeichnet, sagt er in einer Definition des zweiten Buches (eth. II., def. 7.): Unter Einzeldingen (*res singulares*) verstehe ich Dinge, welche begrenzt sind und eine bestimmte Existenz haben. Wenn mehrere Individuen in Einer Thätigkeit so zusammentreffen, dass alle zugleich die Ursache Einer Wirkung

sind, so betrachte ich sie alle als Eine einzelne Sache. Wir denken uns als Beispiel etwa den Staat. *Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt et determinatam habent existentiam*, und Spinoza sagt dafür wol auch *res particulares*, was deutlich erhellt, wenn man mit eth. V. 24. das dort gegebene Citat vergleicht (eth. I., 25.) — und inwiefern ihr Dasein mit Bezug auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort gedacht wird, heissen die *res singulares*, auch *actuales*, wirkliche Dinge, obgleich so auch diejenigen Dinge heissen, welche als folgend aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur gedacht werden. Auf die intuitive Erkenntniss bezieht sich Spinoza's Lehrsatz V. 24. *Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus.* In dieser intuitiven Erkenntniss soll die Sache und nur die Sache erkannt werden. In diesem Sinne heisst es: *Tum enim res intelligitur, cum ipsa pura mente extra verba et imagines percipitur* (*tract. theol. polit.* c. 4. p. 214. vgl. p. 210). *Extra verba*, denn die Worte, die als Zeichen nur von der Imagination herstammen und Positives, wie z. B. das Unendliche, das Unabhängige, negativ ausdrücken, verleiten das Denken zu falschen Vorstellungen (*d. intell. em.* p 448.), womit die *sola puri intellectus cognitio* (ep. 42. p. 600.), obgleich nicht ausdrücklich auf die dritte Gattung der Erkenntniss bezogen, wird zu vergleichen sein.

Wir betrachten nun das Beispiel des Spinoza. Wer ohne die allgemeine Eigenschaft der geometrischen Proportion, vermöge welcher das Produkt der äusseren Glieder gleich ist dem Produkt der inneren, mit **Einem Blicke**, *uno intuitu*, aus der Betrachtung der einzelnen Sache sieht, dass das vierte Glied in 1 : 2 = 3 : x 6 ist, der hat die intuitive Erkenntniss. Spinoza sagt, in den einfachsten Zahlen bedürfe es nichts weiter. Was von den einfachsten Zahlen gilt, wird weiter von den ein-

fachsten Dingen gelten, welche als solche Erdichtung ausschliessen (*de intell. emend.* p. 438.). Der Blick, dem Spinoza in dem Beispiel die Erkenntniss des vierten Gliedes zuschreibt, sieht die Entstehung der Zahl 6 aus 3, wie er die 2 aus 1 hervorgehen sieht; er sieht jedes Eins in der Zahl 3 sich so verdoppeln, wie im ersten Verhältniss das Eins sich zu zwei verdoppelt. Auf diese Weise schauet er die Causalität in dieser *res singularis.* Es ist eine Erkenntniss *extra verba et imagines;* denn die Sache wird von der Anschauung in ihrer Entstehung verfolgt. Was unser Denken in diesem Beispiel der einfachsten Zahlen leistet, so dürfen wir in Spinoza's Sinne weitergehen, das wird der *intellectus infinitus* im Zusammengesetzten vermögen und unser Intellekt stellt, soweit er anschauend (*intuitive*) die einzelne Sache und die Reihe der einzelnen Ursachen erkennen kann, Gottes Denken, wie Spinoza es sich nach Obigem vorstellte, dar.

Hiernach trifft vielleicht folgende Auffassung den Sinn des Spinoza. Es ist Gottes Denken, dass er die Thatsache der Welt, diese grosse *res singularis,* in ihrem Causalzusammenhang so anschaue, wie wir die Zahl 6 in der Proportion 1 : 2 = 3 : x als nothwendig hervorgehen sehen (*uno intuitu*); in dieser Anschauung denkt Gott sich selbst. Die *universalia* denkt er nur, inwiefern sie in diesem Causalzusammenhang in dem beschränkten Denken des Menschen als verworrene Gemeinbilder nothwendig entstehen.

Wenden wir einige Augenblicke den Unterschied der zweiten und dritten Gattung der Erkenntniss auf Spinoza's eigene Lehre und ihren Gang an.

Wir betrachten dabei zunächst eine Stelle aus dem *tractatus theologico politicus* (c. 7. p. 258.), welche die richtige Methode für die Auslegung der Bibel bestimmt und auf die Methode überhaupt ein Licht zurückwirft. Zuerst fordert Spinoza, wie in der Naturforschung, so

in der Schrift eine kritische Feststellung der Thatsachen, was der Sinn ist, wenn Spinoza eine *historia naturae* und eine *sincera historia scripturae* als das erste Erforderniss bezeichnet (c. 7. p. 253 ff.). Erst wenn diesem genügt ist und darin die thatsächliche Lehre hervortritt, kann man sich anschicken, den Sinn der Propheten und des heiligen Geistes aufzuspüren. Aber es bedarf dazu einer Methode und Ordnung ähnlich derjenigen, welcher wir uns zur Auslegung der Natur (*ad interpretationem naturae*) aus ihrer Geschichte bedienen. Wie wir in der Erforschung der Natur vor Allem das Allgemeinste und der ganzen Natur Gemeinsamste (*res maxime universales et toti naturae communes*), nämlich Bewegung und Ruhe und deren Gesetze und Regeln, welche die Natur immer beobachtet und durch die sie stetig wirkt, aufzufinden uns bemühen und aus ihnen schrittweise zu dem vorgehen, was weniger allgemein ist: so ist aus der Geschichte der Schrift das zuerst aufzusuchen, was das Allgemeinste und was der ganzen Schrift Basis und Fundament ist und was endlich in ihr als die ewige und allen Sterblichen nützlichste Lehre von allen Propheten gepredigt wird, z. B. dass ein einiger und allmächtiger Gott ist, der allein anzubeten und der für alle sorgt und die, welche ihn anbeten und den Nächsten als sich selbst lieben, mehr als alle andern lieb hält. Vgl. c. 12. p. 332. Wenn an dieser Stelle Grundgedanken und die *res toti naturae communes* mit einander verglichen werden, so erhellen sie einander. Die Grundgedanken der Schrift, auf deren Erkenntniss Spinoza dringt, sind die herschenden und die alles Uebrige bestimmenden, gegen welche nichts verstossen kann, was der wahre Sinn der Lehre sein will; sie sind als der Ursprung des Besondern causaler Natur. Was der ganzen Natur gemeinschaftlich ist, wird nun dieselbe Bedeutung haben müssen. Durch alle Dinge durchgehend

sind sie gleicher Weise im Ganzen und im Theile, und haben eine causale Kraft. Spinoza bezeichnet als solches die Bewegung und Ruhe und deren Gesetze und Regeln, und meint ohne Frage die mechanischen Gesetze der Bewegung und Beharrung, mit welchen sich Cartesius beschäftigt hatte. Wenn dies richtig ist, so können wir weiter schliessen, dass ebendahin in der Mechanik und Statik unserer Affecte das Gesetz der Selbsterhaltung der Seele gehört; denn Spinoza hat, wie wahrscheinlich ist,[1] das Gesetz der Trägheit für Ruhe und Bewegung der Körper, das Cartesius aussprach, auf die Strebungen der Seele übertragen. Spinoza's Satz (eth. III. 6.), der die Grundlage für die Erkenntniss der Affecte bildet, *unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*, drückt eine so ursprüngliche Eigenschaft aus, dass er fast unmittelbar aus dem Axiom folgt. Die Folgen, welche sich aus diesen Sätzen der Beharrung und der Selbsterhaltung ergeben (vgl. *Spinoza principia philosophiae Cartesianae* II., 14 ff.), zeigen die causale Natur dieser *res communes*. Diese Beispiele dienen vielleicht, um eine schwierige Stelle aus dem *tract. de intellectus emendatione* (p. 453.) zu erläutern.[2] Solche *communia* sind das Feste und Ewige (*fixa et aeterna*), das wegen seiner Allgegenwart und weitesten Macht uns das Allgemeine ist oder die Geschlechter der Definitionen für die einzelnen veränderlichen Dinge und aller Dinge nächste Ursachen. Wo die Definitionen, wie z. B. Spinoza's Definitionen der Affecte

---

1) Historische Beiträge zur Philosophie. II. S. 82.

2) p. 453. — *haec fixa et aeterna, quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique praesentiam ac latissimam potentiam erunt nobis tanquam universalia sive genera definitionum rerum singularium mutabilium et causae proximae omnium rerum.*

am Schlusse des dritten Buches der Ethik, aus solchen Grundgesetzen abgeleitet sind, lässt sich dies wohl verstehen. Wenn indessen in der Stelle diese *fixa et aeterna* den Zusatz haben *quamvis sint singularia*, so lassen sich weder die Grundgedanken der Schrift noch die Grundgesetze der Bewegung und Beharrung gut als *singularia* bezeichnen. Dieser Ausdruck bleibt dunkel. Sonst sind sie ein Beispiel für das geforderte durchgehende Reale zur Erklärung der Dinge.

Gehört nun, fragen wir, um Spinoza nach eigenem Mass zu messen, die Darstellung seiner grossen Ethik der zweiten oder dritten Gattung der Erkenntniss an? Die Axiome enthalten Gemeinbegriffe, *notiones communes*; soweit daher diese Gemeinbegriffe als die obersten Prämissen die Demonstrationen und dadurch die Lehrsätze beherrschen, soweit gehört seine Lehre der zweiten Gattung der Erkenntniss an; es ist eine Erkenntniss der *ratio*; aber Spinoza beweist, *de natura rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere* (eth. II. 44. coroll. 2.); denn sie ergiebt nicht Zufälliges, sondern Nothwendiges. Es enthalten also in Spinoza's Sinne z. B. seine Demonstrationen und die darauf gegründeten Definitionen der Affecte eine solche adaequate Erkenntniss des Eigenthümlichen (der *proprietates*), welche er der zweiten Gattung der Erkenntniss zuspricht.

Es fragt sich nun, ob in Spinoza's Ethik Begriffe sind, welche wir der dritten Gattung, der intuitiven Erkenntniss, verdanken. Spinoza beschreibt die dritte Stufe in dem *tractatus de intellectus emendatione* (p. 420.) und in der Ethik (II. 40. schol. 2. p. 114.) etwas verschieden. Nach jener Schrift soll die intuitive Erkenntniss da sein, wo eine Sache durch ihr Wesen allein oder durch die Erkenntniss ihrer nächsten Ursache aufgefasst wird; in dieser wird sie so beschrieben, dass sie von der adaequaten Vorstellung des wirklichen Wesens gewisser At-

tribute Gottes zur adaequaten Erkenntniss des Wesens der Dinge fortschreitet. Da indessen der Begriff an beiden Stellen durch dasselbe Beispiel, das Beispiel einer einfachen geometrischen Proportion, erläutert wird, so lässt sich der Unterschied kaum festhalten.

Für die intuitive Erkenntniss bietet sich uns nun in der Lehre des Spinoza ein Begriff dar, welcher über den Gemeinbegriffen liegt und in der Definition eigentlich nur vorausgesetzt wird; es ist der Begriff Gottes. Die Begriffe Gott, Substanz, *causa sui*, die Spinoza definirt, ziehen sich in Einen und denselben zusammen; und dieser stellt in eminentem Sinne eine *res singularis* dar, in demselben Sinne, wie z. B. Spinoza von dem Einen Individuum der Natur spricht. Spinoza definirt diese Begriffe, aber nirgends weist er nach, dass sie in sich möglich sind. Es lässt sich denken, dass Spinoza für sie die Intuition ansprach, um den Mangel der Construction, durch welche sonst die geometrische Methode die reale Möglickeit des Definirten darthut, zu ersetzen. Es wird darauf wohl passen, was in der Schrift *de intellectus emendatione* (p. 420.) von der intuitiven Erkenntniss gesagt wird, dass sie die Sache *per solam suam essentiam* auffasse. Auch eine kurze Aeusserung derselben Schrift p. 443 lässt sich dahin deuten.

Zur Unterstützung dieser Ansicht dienen die Aeusserungen im kurzen Tractat, welche in den Grundzügen übereinstimmen. Gott aus sich daseiend giebt sich auch aus sich zu erkennen (I. 7. p. 78.); die letzte Stufe der Erkenntniss fliesst nicht aus einer andern Sache, sondern aus der unmittelbaren Darstellung, in welcher sich der Gegenstand selbst der Vernunft offenbart (II. 22. p. 204.). Wenn nun der Gegenstand gross und herrlich ist, so einigt sich in dieser unmittelbaren Manifestation der Geist mit dem Gegenstand (an derselben Stelle) und er geniesst ihn (II. 2. p. 100.).

Ungeachtet dieser Uebereinstimmung wagen wir nicht die Behauptung mit ganzer Bestimmtheit, dass Spinoza in der grossen Ethik Gott oder die Substanz der intuitiven Erkenntniss zuwies. Denn Spinoza's Beispiel der Proportion bewegt sich im Endlichen, in einfachen Zahlen und es ist darin nur die Anwendung auf die einfachsten Dinge gegeben, welche sich ähnlich verhalten, wie die Zahlen. Auch sagt er in der Ethik (II. 40. schol. 2.): Die intuitive Erkenntniss geschehe von gewissen Attributen Gottes her (*procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum*); aber er spricht dort nicht von der Substanz als solcher.

Wenn Spinoza auf die intuitive Erkenntniss jene intellectuale Liebe Gottes gründet, in welcher seine Ethik ihren Gipfel erreicht, so bleibt diese Dunkelheit über die intuitive Erkenntniss im Besondern eine Schwäche seiner Lehre. Die zweite Gattung der Erkenntniss soll zur dritten führen. Aber wie thut sie es? In der Schrift *de intell. em.* sagt Spinoza von der intuitiven Erkenntniss (p. 421.), *ea tamen, quae hucusque tali cognitione potui intelligere, perpauca fuerunt.*

Es bleibt nun noch die Frage übrig, wie denn der kurze Tractat an zwei Stellen das *intelligere* als ein reines Leiden bezeichnen könne. Wenn er wirklich die Thätigkeit des Geistes in Abrede stellen wollte, so fiele diese Vorstellung ganz von der Anschauung ab, in welcher der *tract. de intell em.* p. 440. sagt: *forma verae cognitionis — — — nec obiectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet* (vgl. p. 446.); und es träte hier der grellste Widerspruch gegen die Ethik hervor.

Es ist indessen nicht wahrscheinlich, dass der kurze Tractat, wo er von der *„doortigtigheit“* (*perspicacitas*) spricht (S. 99.), in welcher auf der höchsten Stufe der

Erkenntniss die einfache Proportion begriffen wird, die Thätigkeit des Geistes in Abrede stellen wollte.

Bei genauerer Betrachtung des Zusammenhanges haben auch jene Aeusserungen vom *intelligere* als reinem Leiden einen andern Sinn. In der ersten Stelle (II., 15. p. 158.) handelt es sich darum, dass die Erkenntniss der Wahrheit in dem, der ihrer mehr als ein Andrer bewusst ist, mehr Wesen gewonnen hat. Um dies besser zu fassen, wird hinzugefügt, muss man beachten, dass das Verstehen (*intelligere*) (obwohl dies Wort anders lautet) [als Aktivum?] ein reines Leiden ist, das heisst, unser Geist wird so verändert, dass er andere Weisen des Denkens erlangt, als er früher hatte. Wenn nun die Weisen des Denkens mit den Dingen übereinkommen, so haben sie mehr Bestand und Wesen in sich. In der andern Stelle (II. 16, p. 166.) ist von dem Akte des Wollens die Rede. „Um zu erkennen, ob wir in dieser oder jener einzelnen Willenshandlung frei sind oder nicht, müssen wir uns nur erinnern, dass das Einsehen (*intelligere*) ein reines Leiden ist, das heisst ein Gewahrwerden des Wesens und des Daseins der Dinge in der Seele; so dass wir nichts von der Sache bejahen oder verneinen, sondern es die Sache selbst ist, welche etwas von sich in uns bejaht oder verneint." In beiden Stellen ist nicht das *intelligere* selbst, in dem Hergang, wie es zu Stande kommt, ein Leiden genannt, dies würde der übrigen Auffassung des Spinoza widersprechen, sondern die Wirkung des *intelligere* in der Seele ist von dem aus, was mit der Seele geschieht, ein Leiden genannt. An der einen Stelle ist der Sinn: das erkannte Wesen der Sache wandelt die frühere Vorstellung und giebt dem Bewusstsein Bestand. Diese unfehlbare Wirkung ist etwas, was mit der Seele geschieht, also ein Leiden. An der andern: die erkannte Sache

besitzt dergestalt den Geist, dass sie selbst verneint und bejaht, aber nicht der Geist.

Wenn diese Auffassung richtig ist, so verschwindet der scheinbare Widerspruch, aber es erklärt sich, dass Spinoza den missverständlichen Ausdruck in den reiferen Darstellungen vermied.

6. Durch den *tractatus brevis* wird der Uebergang Spinoza's von Cartesius zum eigentlichen Spinozismus deutlicher bezeichnet, als durch irgend eine andere seiner Schriften. Dass in Cartesius der Impuls seines wissenschaftlichen Lehrbegriffs lag, wird nicht mehr bezweifelt, obgleich es eine Zeit gab, wo man die Lehre des Spinoza aus der Kabbala ableiten wollte. Ueber das mögliche Verhältniss des Spinoza zur jüdischen Philosophie hat neuerdings Christoph Sigwart belehrend gehandelt;[1]) aber es ist nicht seine Meinung, dass wir auf diesem Wege zu dem geschichtlichen Nachweis einer Quelle von Spinoza's Lehre gelangen. Der kurze Tractat ist ein neuer Beweis, dass Spinoza seine eigenen Gedanken an Cartesius in die Höhe bildete.

Chr. Sigwart hat die übereinstimmenden Punkte hervorgehoben, welche es gestatten würden, Spinoza's Anschauungen an Giordano Bruno anzuknüpfen[2]); aber wir wissen nicht, dass Spinoza Schriften des Giordano Bruno kannte; denn er erwähnt ihn nirgends. Von dem poetischen Schwung des Giordano Bruno liegt Spinoza's mathematische Strenge des Geistes weit ab, und die Lehre von den beiden Attributen als dem doppelten Ausdruck Eines und desselben Wesens, durch welche Spinoza eine neue und eigenthümliche Weltanschauung grün-

1) Christoph Sigwart, Spinoza's neu entdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Gotha 1866. S. 98 ff.

2) a. a. O. S. 107 ff.

det, hat weder in Giordano Bruno noch in einem der Neu-Platoniker einen Vorgänger.

Will man weiter rückwärts gehen, so hat ohne Frage E. Renan in seiner Forschung über Averroes und den Averroism Wahres getroffen, wenn er für einige verwandte Lehren auf den Averroism zurückweist.[1]) Noch im ersten Anfang des Jahrhunderts, in welchem Spinoza lebte, war dieser in Italien, namentlich in Padua, eine Macht des Geistes. Zwei Lehren desselben waren ungeachtet des Gegensatzes, in welchem Spinoza mit aristotelischen Richtungen steht, mit Spinoza verwandt; das eine war die Lehre, welche die Schöpfung in eine ewige Bewegung der Materie verwandelte; das Andere die Lehre vom thätigen Verstande Gottes, in dem und durch den die Geister denken. Beide Lehren klangen an das an, was man in Spinoza das pantheistische Element zu nennen pflegt. Schon in früherer Zeit hat man die letzte Doctrin, welche der Papst Leo X. (1513) in einer Bulle verurtheilte, mit dem Atheismus des Spinoza verglichen. Brucker lehnte den Vergleich ab, weil Averroes nicht der Intelligenz des obersten Himmels, sondern der niedrigsten Planetensphäre den allgemeinen Verstand (den *intellectus universalis*) zugeschrieben.[2]) Indessen gab es Averroisten, welche den Einen Verstand für denselbigen mit Gott erklärten.[3])

Man ist geneigt, den Moses Maimonides für die Quelle zu halten, aus welcher Spinoza averroistische Vorstellungen schöpft.[4]) Indessen trifft dies für den

1) *Averroes et l'Averroisme. Essai historique.* Paris 1852. S. 157. Vgl. I. E. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1866. II. S. 52.

2) Brucker, *historia critica philosophiae.* tom. III. 1743. p. 112.

3) E. Renan, a. a. O. S 118.

4) I. E. Erdmann, a. a. O. II. S. 52.

Weltverstand, den einigen, in welchem die Menschen denken, nicht zu, da wenigstens, was Moses Maimonides in dem *More Nevochim* über den *intellectus agens* sagt, theils irrig ist, theils die averroistische Erklärung nicht enthält.[1]) Dagegen hat möglicher Weise dies gelesene Buch des Maimonides für Spinoza die Kenntnisse anderer Lehren vermittelt; aus ihm kannte er die Lehre von der ewigen Bewegung;[2]) aus ihm kannte er vielleicht die Lehre, deren der *tractatus brevis* erwähnt (I. 5. p. 68. vgl. cogitat. metaphys. II. 7. p. 120.), dass Gottes Wissen und Versehung nur auf die Gattungen gehe, nicht auf die Individuen;[3]) auf dasselbe Buch bezieht sich wahrscheinlich Spinoza's Aeusserung in der Ethik (II. 7. schol.), dass einige Hebräer in dunkler Uebereinstimmung mit seiner Lehre angenommen, Gott, Gottes Verstand und die Gegenstände desselben seien Ein und dasselbe.[4])

Wenn es überhaupt nöthig wäre, für die Bewegung zur Liebe Gottes, in welche sich Spinoza's Gedankengang vertieft, noch einen andern Antrieb zu suchen, als den, der im Judenthum und Christenthum liegt, als den, der von Augustin den Theologen und Philosophen verkündigt wird, da er das selige Leben eine *animi affectio*

---

1) II. c. 18. nach Buxdorfs lateinischer Uebersetzung 1629. p. 232.

2) More Nevochim II. 14. p. 220 ff. vgl. Spinoza *tract. theol. polit.* c. 7. p. 271 ff.

3) Ebendaselbst III. 16. u. 17. p. 372 ff.

4) eth. II. 7. schol.: *Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa; quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum Dei intellectum resque ab ipso intellectas unum et idem esse.* Damit stimmt More Nevochim I. c. 68. p. 123 ff. vgl. Aristot. d anim. III. 4. metaphys. XII. 7. u. 9.

inhaerentis incommutabili bono nennt,[1]) als den, der zu Spinoza's Zeit auch in andern Jüngern des Cartesius, z. B. in Pascal, in Malebranche, später in Poiret hervorbricht, oder noch eine andere besondere Anknüpfung als die, welche in den Briefen des Cartesius gegeben ist: so könnten wir auch in dieser Beziehung auf Maimonides zurückgehen, der uns ermahnt, uns durch die Erkenntniss der Wahrheit, durch das Vermögen des *intellectus*, mit Gott zu einigen.[2])

Mit diesen Rückbeziehungen überschreiten wir nicht den Kreis, von dem wir wissen, dass Spinoza sich in ihm bewegte. Aber ein anderer Faden führt uns durch Cartesius noch weiter rückwärts zu einer Lehre, die sich in grossen Grundzügen an Spinoza's Seite stellen lässt. Es ist wahrscheinlich, dass Spinoza die Briefe des Cartesius kannte, die 1657 bis 1667 erschienen sind, und unter ihnen die Briefe an die Königin Christine von Schweden und die Briefe an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz. Aufgefordert über das höchste Gut des Lebens seine Gedanken mitzutheilen, geht Cartesius in stoische Lehren zurück. Lipsius hatte zu Anfang des Jahrhunderts in Belgien und Holland auf die Stoa zurückgewiesen. Hugo Grotius hatte in seinem Werke über das Recht des Krieges und Friedens (1625) stoische Gedanken zum Grunde gelegt. Cartesius schreibt an die Prinzessin von der Pfalz Erläuterungen zu Seneca *de vita beata*. In seiner Schrift über die Leidenschaften finden sich stoische Anklänge, z. B. in dem was von uns und was von Andern abhängt (II. 146.).

Daher mögen, wenn auch nicht unmittelbar, doch durch Zwischenglieder in dieser Richtung stillschweigende Impulse liegen. Wirklich ist in den Grundzügen und

---

1) Augustin *de libero arbitrio*. II. 19.

2) More Nevochim. III. 51. p. 515 ff.

der ethischen Stimmung zwischen der Lehre der Stoiker und des Spinoza grosse Verwandtschaft.

Wie Spinoza, setzen die Stoiker das All als das Eine Individuum der Natur; wie Spinoza, setzen sie Gott und Welt (*Ζεύς* und *Κόσμος*) als dasselbe; wie Spinoza, setzen die Stoiker uns als Theile dieses Wesens; wie Spinoza, suchen sie die Nothwendigkeit in der Verkettung der Ursachen; wie Spinoza, sind die Stoiker Deterministen; wie Spinoza, setzen sie die Selbsterhaltung als das erste Gesetz der Wesen und legen die Erkenntniss der Affecte ihrer Ethik zum Grunde; wie Spinoza das sucht, was allein aus dem Gesetze unserer Natur folgt und eingesehen werden kann, so suchen die Stoiker das jedem Eigenthümliche (das *οἰκεῖον*) und in diesem Sinne, wie Spinoza, das *suum utile*; wie Spinoza, erstreben sie eine Befreiung von den leidenden Zuständen und suchen die Freiheit in dem, was in unserer Macht steht; wie Spinoza, sind sie in der Erkenntnisslehre Nominalisten.

Ungeachtet solcher sprechenden Uebereinstimmung sind beide im Princip unterschieden. Die Stoa kennt keine solche Lehre von den Attributen, wornach das Denken und die Ausdehnung, unter sich in keinem Causalzusammenhang, nur der verschiedene Ausdruck Einer und derselben Substanz sind. Während bei Spinoza nur die wirkende Ursache übrig bleibt, ist in der Stoa der Logos mit der Materie verbunden und darnach das die Materie Bestimmende. Daher haben die Stoiker letzte Begriffe, welche Spinoza verwirft, den Zweck, die Vorsehung. Daher ruht ihre Ethik, Tugenden und Pflichten, auf einem andern Grunde, als auf der durch Vereinigung zu erstrebenden grössern Macht und Recht ist ihnen nicht so viel als Macht. In der Stoa sind wir in der vom Zweck bestimmten Welt nicht blos Theile Gottes, sondern seine Genossen und Glieder (*socii eius sumus*

et membra).[1] Mit der Ordnung der Natur übereinstimmen, hat den Stoikern einen Sinn, den Spinoza eigentlich verwerfen muss. Es sind dieselben Worte, wenn Spinoza, ähnlich wie Cartesius, der den Seneca erklärt (ep. I. 5. p. 10.), sagt: *eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit* (eth. IV. c. 32. p. 267.), und ähnlich im kleinen Tractat (II. 26. p. 230.); aber der Sinn dieser Worte ist bei Spinoza und den Stoikern wesentlich verschieden; denn ohne Zweck giebt es keine Ordnung und kein Mass für den Begriff des vorzüglicheren Theils. Wenn auch solche Ausdrücke Spinoza's einen stoischen Klang haben, sein Princip ist sein und weder von den Stoikern noch von andern Philosophen geborgt. Der Gegensatz bleibt.

Wenn wir die Stoiker und den Spinoza unter den gemeinsamen modernen Namen des Pantheismus stellen, so haben wir bei jenen die Gestalt eines teleologischen Pantheismus, welcher den Begriff zur Bestimmung nimmt, bei diesem einen solchen, welcher Denken und Ausdehnung ohne jegliche Wechselwirkung für verschiedene Ausdrücke Eines und desselben Wesens erklärt.

So bleibt dem Spinoza seine eigenthümliche Stellung, auch von dem Verwandten durch die Fassung des Princips getrennt.

---

1) Seneca epist. 92; vgl. Marc. Antonin. VII. 13.

IX. Zur aristotelischen Ethik.

I. Die aristotelische Begriffsbestimmung und Eintheilung der Gerechtigkeit.

(Nikomachische Ethik. Fünftes Buch.)

Wie der Name des Ungerechten, sagt Aristoteles (eth. Nic. V. 2. p. 1129. a. 31.), mehrere Bedeutungen und zwar einen weitern und einen engern Sinn hat, indem er bald den bezeichnet, der überhaupt die Gesetze verletzt, bald den, der andere übervortheilt und mehr Gewinn nimmt und weniger Schaden trägt, als er soll: so hat auch die Gerechtigkeit eine weitere und engere Bedeutung. Allgemeiner genommen bedeutet sie die Tugend, welche mit dem Sinn der Gesetze übereinstimmt, und da die Gesetze in der Gemeinschaft nur das Gute wollen, so ist sie die vollendete Tugend und zwar die vollendete Tugend gegen Andere. Was der politischen Gemeinschaft die Glückseligkeit und ihre Theile zu erzeugen und zu bewahren fähig ist, heisst in diesem Sinne gerecht; und in diesem Sinne, sagt Aristoteles, ist die Gerechtigkeit die herrlichste Tugend und nicht der Abendstern noch der Morgenstern ist so wunderbar als sie und Aristoteles stützt sich auf den Vers des Theognis: „in der Gerechtigkeit ist jegliche Tugend zusammen“ (ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ᾽ ἀρετή ᾽ςιν). In engerer Bedeutung unterscheidet sich die Gerechtigkeit, inwiefern sie

der übervortheilenden, das Gleiche verletzenden Ungerechtigkeit entgegensteht, von der allgemeinen als eine besondere und ihr untergeordnete Tugend; sie ist also das richtige Verhalten des Menschen in Bezug auf Vortheile irgend einer Art.

Diese besondere Gerechtigkeit (*ἡ κατὰ μέρος δικαιοσύνη, iustitia particularis*) wird nicht weiter im Allgemeinen bestimmt, sondern in dem Buche werden zwei Arten derselben nach einander behandelt. Die erste nennt Aristoteles die vertheilende Gerechtigkeit (*τὸ δίκαιον τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς, τὸ διανεμητικόν*), die zweite die ausgleichende (*τὸ ἐπανορθωτικόν, τὸ διορθωτικόν*). Jene heisst von Alters her *iustitia distributiva*, diese *iustitia correctiva;* Hugo Grotius (*de iure belli ac pacis* I. 1. 8.) giebt jene *iustitia attributrix* wieder, diese *iustitia expletrix*. Die ausgleichende Gerechtigkeit, die sich auf die Rechtsverhältnisse der Einzelnen unter einander im Verkehr bezieht, wird von den Neuern, wie z. B. von Hugo Grotius (a. a. O.), auch wohl *συναλλακτική* genannt. Im Eustratius scheint sich dieser Name, der dann die Uebersetzung *iustitia commutativa* nachgezogen hat, noch nicht zu finden. Aristoteles hat nur Ausdrücke wie *τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον, τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν*. Da diese zweite Art der particularen Gerechtigkeit nicht diejenige ist, welche dem gerechten Vertrage als das Bildungsgesetz zum Grunde liegt, sondern nur die Verletzung eines vorausgesetzten Vertrages, eines vorausgesetzten Rechts bessert: so ist der Name *συναλλακτική, iustitia commutativa*, wie letzteren z. B. auch Leibniz gebraucht, zu weit. Dasselbe gilt von J. F. Gronov's Erklärung (zu der angeführten Stelle des Hugo Grotius) *συναλλακτική quasi diceretur contractoria*.

Die vertheilende Gerechtigkeit, sagt Aristoteles, hat es mit Ehren, mit Gütern, überhaupt mit Allem zu thun, was unter Staatsgenossen theilbar ist, die aus-

gleichende Gerechtigkeit bewegt sich in den Verträgen und Verpflichtungen (ἐν τοῖς συναλλάγμασι), von denen eine Art freiwillige sind, wie z. B. Kauf und Verkauf, Leihen, Bürgschaft, Niessbrauch, Depositum (Anvertrauen zu treuer Hand), Miethe, in welchen der Ursprung der Verpflichtungen freiwillig ist, eine andere Art unfreiwillige, theils durch heimliche Handlung entstanden, wie Diebstahl, Ehebruch, Vergiftung, Kuppelei (*perductio invitarum*), Bestechung eines fremden Sklaven, hinterlistiger Mord, falsches Zeugniss, theils aus Gewaltthätigkeit entsprungen, wie dahin Misshandlung, Gefangenhaltung, Mord, Raub, Verstümmelung, Beschimpfung, thätliche Beleidigung gehören. Diesen beiden Arten der Rechtsbeziehungen entsprechen etwa die *obligatio ex contractu* und die *obligatio ex maleficio* in den Institutionen.

Aristoteles behandelt sowol die vertheilende als die ausgleichende Gerechtigkeit und zwar so, dass er beide auf den Begriff des Proportionalen zurückführt, nur mit dem Unterschiede, dass er die vertheilende Gerechtigkeit nach dem Wesen einer geometrischen, die ausgleichende nach dem Wesen einer arithmetischen Proportion misst. Wenn die gemeine Vorstellung in der Gerechtigkeit nur das Gleiche sieht, so ist hiernach dies in so weit, aber nur in so weit richtig, als dem Proportionalen die Gleichheit zweier Verhältnisse zum Grunde liegt, welche sich ja bei der geometrischen Proportion in der Gleichheit der Exponenten, bei der arithmetischen in der Gleichheit der Differenz ausspricht.

Das Gesetz des Proportionalen und der bezeichnete Unterschied ergiebt sich dem Aristoteles für das Wesen der Gerechtigkeit in folgender Betrachtung.

Die vertheilende Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*), von Aristoteles politisch gehalten, misst Ehre und Güter nach dem Verdienst der Personen ab. Wie sich

die empfangenden Personen nach innerm Werthe, so sollen sich die Sachen, welche ihnen zugetheilt werden, nach äusserm Werthe verhalten. Diese Proportion ist schon darum eine geometrische, weil der geometrischen allein die Eigenschaft zukommt, dass die Glieder des zweiten Verhältnisses zu den Gliedern des ersten entsprechend addirt die Proportion nicht stören, sondern unter dieser Bedingung die entstehende Summe in demselben Verhältniss verharrt, da sie denselben Exponenten behält. Wenn nun die im Werth verschiedenen Personen das Angemessene empfangen haben, was jener Addition der zwei letzten Glieder zu den beiden ersten entspricht, so ist das Verhältniss dasselbe geblieben und die Proportion gewahrt. Die Ungerechtigkeit hebt diese Proportion auf, wenn entweder Gleiche Ungleiches oder Ungleiche Gleiches empfangen. Hierbei bestimmt sich der innere Werth der Personen, nach welchem die einen gleich, die andern ungleich heissen, nach dem Verhältniss dessen, was sie zur Gemeinschaft im Staate beitragen. Solches Verdienst wird politisch gemessen und hat in den verschiedenen Staatsverfassungen eine verschiedene Masseinheit. Alle gestehen zu, sagt Aristoteles (eth. Nic. V. 6. p. 1131 a 25.), dass die vertheilende Gerechtigkeit nach einem gewissen Werth geschehen müsse, aber den Werth bestimmen sie verschieden, die Demokraten als die Freiheit, die Oligarchen als den Reichthum, andere als den Adel der Geburt, die „Aristokratiker," das Wort im Sinne der besten Verfassung genommen, als die Tugend. In demselben Masse, als nach dem Princip des Staats der Einzelne zur Gemeinschaft beiträgt, soll ihm die vertheilende Gerechtigkeit Ehre und Güter zusprechen. In Uebereinstimmung mit dieser Lehre der Ethik findet sich in der Politik der Ausdruck *τὸ δίκαιον τό τε ὀλιγαρχικὸν καὶ δημοκρατικὸν* (polit. III. 9. p. 1280 a 8. vgl. II. 9. p. 1171 a 32.), also ist die

vertheilende Gerechtigkeit nach den verschiedenen Verfassungen verschieden. Der aristotelische Unterschied des δίκαιον ἁπλῶς und πρὸς τὴν ὑπόθεσιν greift dabei ein.

Die ausgleichende Gerechtigkeit verfährt anders. Wo sie zur Anwendung kommt, liegt im Verkehr eine falsche Differenz vor, auf Grund von Verträgen bei freiwilligen gegenseitigen Verpflichtungen eine Differenz von Gewinn und Verlust, bei Vergehen und Verbrechen, aus welchen unfreiwillige Verpflichtungen entstehen, eine Differenz von Vortheil und Beschädigung. Dabei kommt es gar nicht auf den Werth der Personen an, zwischen welchen das Recht soll hergestellt werden; es ist z. B., sagt Aristoteles, einerlei, ob ein sonst ehrbarer Mann einen schlechten oder ein schlechter einen ehrbaren übervortheilt hat; das Gesetz sieht dabei nur auf den Schaden und behandelt die Personen als gleich. Der Richter gleicht den falschen Unterschied aus, indem er im Handel und Wandel ein Stück des Gewinnes dem einen wegnimmt und dem andern zulegt, und bei Vergehen und Verbrechen durch die Strafe oder Busse, welche er dem Schuldigen auferlegt, das richtige Verhältniss herstellt. Da es sich hier nur darum handelt, ein Quantum zu nehmen und hinzuzufügen, und zwar im Verkehr, damit das durch den Vertrag Bestimmte geschehe oder bei unfreiwilliger Verpflichtung damit der Schaden oder das Leid, das dem einen Theil zugefügt ist, ersetzt werde: so ist hier nur von einer arithmetischen Proportion, der blossen Ausgleichung einer unterschiedenen Grösse, die Rede.

Man zählt gewöhnlich die vertheilende und ausgleichende Gerechtigkeit als die beiden Arten, in welche Aristoteles die Gerechtigkeit im engern Sinn eingetheilt habe. Und offenbar nennt Aristoteles diese und keine andere, wo er die Arten aufzählt (c. 5. p. 1130 b 30 ff.) und zusammen scheinen sie den Kreis zu schliessen.

Nur wie beiläufig, nur als eine historische Notiz fügt Aristoteles hinzu (c. 8. p. 1132 b 21.): Einigen scheine die Vergeltung (*τὸ ἀντιπεπονθός*, das Gegenempfangen) schlechtweg das Gerechte zu sein, wie die Pythagoreer definirten. Aber das Gegenempfangen (*τὸ ἀντιπεπονθός*), wird zur Kritik des *ius talionis* hinzugesetzt, passe weder auf die vertheilende noch auf die ausgleichende Gerechtigkeit. Die Vergeltung im Sinne des Gleichen mit Gleichem beachte nicht die nothwendigen Unterschiede.

Aber Aristoteles räumt doch dem Gegenempfangen eine Geltung ein, unter der Bedingung, dass es nicht ein Gegenempfangen des Gleichen, sondern ein Gegenempfangen (ein Entgelt) nach der Proportion sei; denn durch das Proportionale werde der Staat zusammengehalten. Aristoteles wendet dies dann weiter auf den Tausch der Arbeit oder der Erzeugnisse an, welche in dem Bedürfniss ihren Werth haben. Wenn sich z. B. der Landmann und der Schuhmacher im Verkehr austauschen wollen, so geschieht es nach dem Werth ihrer Erzeugnisse, welcher im Gelde als einem gemeinsamen Masse ausgedrückt wird. Dieser Tausch beruht auf einem proportionalen Gegenempfangen und die Proportion ist darin, wie Aristoteles ausdrücklich sagt, und wie die Regeldetri der Kaufleute beweist, geometrischer Art.

Wohin gehört nun diese von Aristoteles dem *ἀντιπεπονθός* zugestandene Bedeutung? Dies Gerechte des proportionalen Gegenempfangens, von dem Aristoteles sagt, dass es in den Gemeinschaften des Austausches und Verkehrs das Zusammenhaltende sei, denn durch proportionales Gegenleisten bestehe der Staat, welcher der beiden Arten ist es zuzurechnen, der vertheilenden oder der ausgleichenden Gerechtigkeit?

Das Gerechte dieser Gattung kann der vertheilenden nicht zugehören; denn die vertheilende Gerechtigkeit,

die Gerechtigkeit des Staats, sieht auf das Verdienst und den Werth der Personen, wovon bei den auf den Markt gebrachten Erzeugnissen nicht die Rede ist. Auch kann es nicht in die ausgleichende fallen, deren Charakter es ist, ein Zuviel wegzunehmen und dem zuzulegen, der zu wenig hat. Die proportionale Gegenleistung folgt der geometrischen, die ausgleichende Gerechtigkeit einer arithmetischen Proportion. Der Name der ausgleichenden oder berichtigenden, bessernden Gerechtigkeit (*τὸ δίκαιον τὸ διορθωτικόν*, oder *τὸ ἐπανορθωτικόν*, *iustitia correctiva*) weist darauf hin, dass sie erst da geübt werden kann, wo eine Ungerechtigkeit vorangegangen, sei es, dass ein Vertrag verletzt, sei es, dass ein Rechtszustand gebrochen ist.

Dies führt zu einer neuen Frage. Wenn die ausgleichende Gerechtigkeit erst da eintreten kann, wo ein Vertrag als Mass der Uebervortheilung und der Einbusse, des Zuviel und Zuwenig, vorliegt, so muss es doch eine Gerechtigkeit geben, welche, ursprünglicher als diese ausgleichende und wahrende, den Vertrag selbst bestimmt. Wenn man fragt, ob an und für sich der Vertrag gerecht geschlossen sei, so giebt darauf weder die vertheilende Gerechtigkeit, welche politischer Natur ist, noch die ausgleichende, welche den geschlossenen Vertrag, als die Norm des Rechtsverhältnisses, zur Basis hat, irgend welche Antwort. Hieraus ergiebt sich, dass Aristoteles, wenn er die Gerechtigkeit im engern Sinne lediglich in die vertheilende und ausgleichende, in die *iustitia distributiva* und *correctiva* eintheilte, eine grosse Lücke liess. Die vertheilende Gerechtigkeit ist die Gerechtigkeit des Ehren und Güter verleihenden Staates, die ausgleichende Gerechtigkeit ist die Gerechtigkeit des Richters, sei es, dass Verträge beschädigt oder Verbrechen begangen sind. Es würde der Begriff derjenigen Gerechtigkeit, welche im Verkehr den Privaten zusteht, fehlen.

Hiernach bezeichnen zwei einfache Fragen eine innere Schwierigkeit in der aristotelischen Begriffsbestimmung und Eintheilung der Gerechtigkeit. Erstens: Wie lässt sich, wenn Aristoteles die Eintheilung der Gerechtigkeit in die vertheilende und ausgleichende für erschöpfend hielt, die im achten Kapitel bezeichnete Gerechtigkeit in Leistung und Gegenleistung unter diese unterbringen? Zweitens: Wenn die ausgleichende Gerechtigkeit bereits einen geschlossenen Vertrag oder einen anerkannten Rechtsstand als Basis voraussetzt, welches ist die Gerechtigkeit des Vertrages selbst, das innere Mass, ob er selbst gerecht sei.

Diese Schwierigkeit wird von den Erklärern nicht beachtet. Weder Aeltere noch Neuere, weder Ritter, Brandis und Zeller noch Fechner und Hildenbrand berühren sie. Man lässt es bei der gewöhnlichen Eintheilung in das *δίκαιον διανεμητικόν* und *διορθωτικόν*.

Nur Samuel Pufendorf in seinem Werke *de iure naturae et gentium libri* VIII. 1672 macht eine Ausnahme. Er zählt 1. 7. 12., wo er Aristoteles berührt, drei Arten der Gerechtigkeit auf, ohne indessen in die Untersuchung der Sache einzugehen: 1. die *διανεμητική*, die *iustitia distributiva*, 2. die *διορθωτική*, die *iustitia correctiva*, 3. das *ἀντιπεπονθός*, die *retaliatio*. Was indessen zuerst den Namen betrifft, so sieht man gleich, dass das *ἀντιπεπονθός*, schon seiner Form nach, nicht die coordinirte Art zu dem ganz aristotelisch gebildeten *διανεμητικόν*, *διορθωτικόν* sein kann; es sieht nicht als ein drittes analoges Glied zu jenen beiden aus. Ueberdies sagt Aristoteles ausdrücklich: die Pythagoreer bestimmen die Gerechtigkeit auf diese Weise und Aristoteles lässt das *ἀντιπεπονθός* nur mit der wichtigen Einschränkung *κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' ἰσότητα* zu. Was die Sache betrifft, so sieht man wenigstens den innern Zusammenhang der Beiordnung nicht ein, wenn man die

Gerechtigkeit eintheilt, erstens in die vertheilende, zweitens in die ausgleichende, und drittens in die vergeltende. Der Theilungsgrund fehlt.

In dieser Aporie suchen wir einige andere Spuren in der Ethik auf. Im 8. Buch c. 9. p. 1158 b 30. findet sich in einer Vergleichung zwischen den Verhältnissen der Freundschaft und der Gerechtigkeit folgende Stelle: *ἔστι γὰρ ἐν μὲν τοῖς δικαίοις ἴσον πρώτως τὸ κατ' ἀξίαν, τὸ δὲ κατὰ ποσὸν δευτέρως* u. s. w. Im Gerechten steht das Gleiche nach dem Werth in erster Linie, das Gleiche nach dem Quantum in zweiter. Das Gleiche nach dem Werth bezeichnet allgemein das aus der geometrischen Proportion entspringende Gleiche. Polit. V. 1. p. 1301 b 29 ff. *ἔστι δὲ διττὸν τὸ ἴσον· τὸ μὲν γὰρ ἀριθμῷ τὸ δὲ κατ' ἀξίαν ἐστίν. λέγω δὲ ἀριθμῷ μὲν τὸ πλήθει ἢ μεγέθει ταὐτὸ καὶ ἴσον, κατ' ἀξίαν δὲ τὸ τῷ λόγῳ, οἷον ὑπερέχει κατ' ἀριθμὸν μὲν ἴσον τὰ τρία τοῖν δυοῖν καὶ ταῦτα τοῦ ἑνός, λόγῳ δὲ τέτταρα τοῖν δυοῖν καὶ ταῦτα τοῦ ἑνός· ἴσον γὰρ μέρος τὰ δύο τῶν τεττάρων καὶ τὸ ἓν τῶν δυοῖν· ἄμφω γὰρ ἡμίση.* Unter diesem nach dem Werthe Gleichen, dem geometrisch Proportionalen kann allerdings der Gegenstand der vertheilenden Gerechtigkeit verstanden werden und in der Politik, wo es sich in Verfassungsfragen um Zutheilung politischer Rechte handelt, wird es vornehmlich diese Bedeutung haben, z. B. *τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον* V. 1. p. 1301 a 27.; wo nämlich *ἀναλογία* im Aristoteles ohne Zusatz steht, bezeichnet es, wie bei Plato z. B. im Timaeus p. 31. c., die geometrische Proportion. Es ist indessen schon in der Politik nicht nothwendig, in einigen Stellen, wo der Sinn allgemeiner sein kann, das nach dem Werth Gleiche auf die vertheilende Gerechtigkeit des Staats einzuschränken, z. B. V. 7. p. 1307 a 26. *μόνον γὰρ μόνιμον τὸ κατ' ἀξίαν ἴσον καὶ τὸ ἔχειν τὰ αὑτῶν;* obschon es sich zunächst auf die in der Oligarchie und

Demokratie zugestandenen Rechte bezieht, schliesst es einen allgemeinern Sinn nicht aus; denn dasselbe wird von der proportionalen Gegenleistung im bürgerlichen Verkehr ausgesagt; eth. Nic. V. 8. p. 1132 b 33. *τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἡ πόλις*, — wobei unmittelbar vorhergeht: *ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς κατ᾽ ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ᾽ ἰσότητα.* Die umfassende Bedeutung des Ausdrucks *κατ᾽ ἀξίαν*, so dass es namentlich das Proportionale im Tauschverkehr einschliesst, tritt deutlich in einer Stelle der Ethik hervor, zu Anfang des 9. Buchs. IX. 1. p. 1163 b 32.: *ἐν πάσαις ταῖς ἀνομοιοειδέσι φιλίαις τὸ ἀνάλογον ἰσάζει καὶ σώζει τὴν φιλίαν, καθάπερ εἴρηται, οἷον καὶ ἐν τῇ πολιτικῇ τῷ σκυτοτόμῳ ἀντὶ τῶν ὑποδημάτων ἀμοιβὴ γίνεται κατ᾽ ἀξίαν, καὶ τῷ ὑφάντῃ καὶ τοῖς λοιποῖς.* Dass auch dem *διορθωτικόν* als strafende Gerechtigkeit eine Abschätzung des zugefügten Unrechts nach innerm Mass, also nach geometrischer Proportion vorangeht, lässt sich selbst aus den Worten des Aristoteles erkennen V. 7. p. 1132 a 13. *ὅταν γε μετρηθῇ τὸ πάθος, καλεῖται τὸ μὲν ζημία τὸ δὲ κέρδος.*

Wenn man diese Spuren verfolgt, so erkennt man eine zum Grunde liegende allgemeine Eintheilung der Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit misst entweder nach dem Werth oder addirt und subtrahirt nur ein Quantum. Inwiefern der Werth nun entweder Werth der Arbeit oder Werth der Person ist, theilt sich diese Gerechtigkeit nach dem Mass des Werthes (*κατ᾽ ἀξίαν*) in die austauschende Gerechtigkeit und in die vertheilende Gerechtigkeit, jene im Verkehr des bürgerlichen Lebens, diese im Staat. Diese beiden Arten bilden die ursprüngliche Gerechtigkeit; denn die ausgleichende Gerechtigkeit des Richters (das *διορθωτικόν*), nur ein Quantum abnehmend und zulegend, hat erst da Statt, wo das verletzt ist, was aus der ur-

sprünglichen Gerechtigkeit wirklich hervorgegangen ist oder doch sollte hervorgegangen sein. Jenes ist das Gerechte πρώτως, dieses δευτέρως. Was Aristoteles bei der Kritik des pythagoreischen ἀντιπεπονθός Eigenes hinzugefügt und als das Richtige in diesem falschen Begriff anerkannt hat, trifft vornehmlich die austauschende Gerechtigkeit, wie wir sie im Gegensatz gegen die vertheilende Gerechtigkeit kurzweg nannten. Sie geht darin der vertheilenden Gerechtigkeit parallel, dass sie, wie diese, κατ' ἀξίαν verfährt und das geometrisch Proportionale sucht. Wird das Wort διανέμειν im weitern Sinne genommen, so lässt sich nach dieser Verwandtschaft das Austauschen, inwiefern es die Zuerkennung, also Austheilung eines Gegenwerthes in sich schliesst, unter das διανέμειν begreifen. In diesem allgemeinen Sinne finden wir das Wort im neunten Kapitel des Buchs, wo es p. 1134 a 1 ff. heisst: καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστὶ καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου, καὶ διανεμητικὸς καὶ αὐτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον, οὐχ οὕτως ὥστε τοῦ μὲν αἱρετοῦ πλέον αὑτῷ ἔλαττον δὲ τῷ πλησίον, τοῦ βλαβεροῦ δ' ἀνάπαλιν, ἀλλὰ τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλῳ πρὸς ἄλλον. Hier wird das Gerechte allgemein in die Zutheilung des geometrisch Proportionalen gesetzt und zwar ist dabei, wie das αἱρετόν und βλαβερόν zeigt, von Gütern überhaupt und nicht im Sinne des sechsten Kapitels von politischen Rechten, von Vortheilen, die der Staat austheilt, die Rede. Wo Aristoteles die distributive Gerechtigkeit des Staats meint, setzt er beschränkend die Güter hinzu, die vertheilt werden, eth. Nic. V. 7. p. 1131 b 27., τὸ διανεμητικὸν δίκαιον τῶν κοινῶν und eth. Nic. V. 5. p. 1130 b 31. τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων. Der δίκαιος, wie er in dieser Stelle als διανεμητικός beschrieben wird, scheint zunächst der Gerechte im bürgerlichen Verkehr zu sein und die Beschreibung passt weder auf den

Richter noch ist darin der vertheilende Staat genannt. Eine beiläufige in der Topik vorkommende Definition, welche Aristoteles nicht als die seinige giebt, kann wenigstens dazu dienen, die allgemeine Bedeutung des διανέμειν zu bestätigen. topic. VI, 5. p. 143 a 15. ἔτι εἰ ὑπερβαίνειν λέγει τὰ γένη, οἷον ὁ τὴν δικαιοσύνην ἕξιν ἰσότητος ποιητικὴν ἢ διανεμητικὴν τοῦ ἴσου· ὑπερβαίνει γὰρ οὕτως ὁριζόμενος τὴν ἀρετήν. Das διανεμητικὸν hat daher einen weitern Sinn und in diesem weiten Sinne entspricht es dem κατ' ἀξίαν ἴσον überhaupt (vgl. c. 12. zu Anfg. p. 1136 b 16. 18. 25.) und befasst die austauschende und vertheilende Gerechtigkeit gemeinsam.

Will man in diesem weiten Sinne das διανεμητικόν gebrauchen, so ist die Gerechtigkeit in der Grundeintheilung entweder eine διανεμητική, nach der geometrischen Proportion die Werthe messend, oder διορθωτική, die Differenz nach der arithmetischen ausgleichend. Die διανεμητική theilt sich dann wieder in die austauschende des Verkehrs und die vertheilende des Staats, jene unter dem ἀντιπεπονθός behandelt, diese als ein διανεμητικόν im politischen Sinne bezeichnet. Nur auf solche Weise lösen sich die beiden oben aufgeworfenen Fragen.

Die erste beantwortet sich dahin, dass die unter dem ἀντιπεπονθός von Aristoteles behandelte austauschende Gerechtigkeit weder unter das διανεμητικόν (c. 6.) noch unter das διορθωτικόν (c. 7.) gehört. Sie ist mit keiner dieser beiden Arten dieselbe und keiner von ihnen untergeordnet. Aber es stehen auch nicht alle drei auf Einer Linie der Nebenordnung, wie Pufendorff will. Die austauschende Gerechtigkeit des Verkehrs und die vertheilende des Staats bilden als zwei beigeordnete Arten die Eine Gattung der Gerechtigkeit (κατ' ἀξίαν) — vielleicht διανεμητικόν im weitern Sinne genannt —, welcher als andere Gattung die ausgleichende (τὸ διορθωτικόν) entspricht.

Die andere Frage wies auf die Lücke hin, welche bei der gewöhnlich angenommenen Zweitheilung der Gerechtigkeit in vertheilende und ausgleichende (*iustitia distributiva* und *correctiva*) nothwendig entsteht, da die Gerechtigkeit, die bei der Bildung von Verträgen thätig ist, leer ausgehen und nur die öffentliche Gerechtigkeit, die politische und richterliche, vertreten sein würde. Diese Frage erledigt sich durch die Stellung, welche die austauschende Gerechtigkeit (unter dem ἀντιπεπονθός behandelt) neben der austheilenden *iustitia distributiva* einnehmen muss.

Bei Schwierigkeiten der nikomachischen Ethik ist es rathsam die *magna moralia* zu vergleichen. Sie gehört zwar dem Aristoteles nicht an, aber der peripatetischen Schule und ist etwa in dem ersten Jahrhundert nach Aristoteles entstanden, da einzelne Ausdrücke schon wie stoisch klingen. Sie pflegt wie ein planer Auszug bald der nikomachischen, bald der eudemischen Ethik, bald beiden zu folgen. Es ist für sie bezeichnend, dass sie weder das διανεμητικόν noch das διορθωτικόν, welche die nikomachische Ethik sorgsam unterscheidet, namhaft macht, und nur allgemein das δίκαιον τῷ ἀνάλογον behandelt, jene allgemeine Grundlage, welche die austauschende und vertheilende Gerechtigkeit zusammen befasst und von der ausgleichenden vorausgesetzt wird. Insofern bestätigt sich das δίκαιον τῷ ἀνάλογον oder κατ᾽ ἀξίαν als die ursprüngliche Bestimmung der Gerechtigkeit. Wie dabei schon der Verfasser der *magna moralia* auf die Politie des Plato verweist, in welcher der arbeitende und erwerbende Stand seine Erzeugnisse nach dem Werthe proportional austauscht: so mag bemerkt werden, dass man im Plato den Antrieb für das, was Aristoteles über das Gerechte als Proportionales ausführt, an mehreren Stellen finden kann, namentlich im Gorgias p. 508. a. λέληθέ σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν

ἀνθρώποις μέγα δύναται, und besonders in den Gesetzen VI. p. 757. b., an welcher Stelle das διανέμειν, ähnlich wie oben für Aristoteles angenommen wurde, das allgemeine Wort für die Verrichtung der Gerechtigkeit ist, vgl. resp. VIII. p. 558.[1])

Sollte in Obigem die Sache richtig dargestellt sein, so fehlt noch ein Name. Wie mag Aristoteles die austauschende Gerechtigkeit des Verkehrs, das Seitenstück zur *iustitia distributiva*, zum δίκαιον διανεμητικόν genannt haben? Wir finden den Namen nirgends. Sollten wir einen Namen bilden, so hiesse diese Gerechtigkeit etwa ἀλλακτική nach der Analogie von eth. Nic. V. 8. p. 1132 b 31., ἀντικαταλλακτική nach dem Gebrauch des ἀντικαταλλάττεσθαι in *magn. mor.* I. 34. p. 1094 a 11., auch, wenn man will, συναλλακτική nach Anleitung des συναλλάττειν eth. Nic. VIII. 15. p. 1162 b 30. also in einem andern, als dem missbräuchlichen Sinne, der hergebracht ist.

Das Ergebniss dieser kleinen Untersuchung, das schon früher kurz angegeben wurde,[2]) tritt nun klar heraus.

Die Gerechtigkeit hat im proportionalen Zutheilen (διανέμειν κατὰ τὴν ἀξίαν) ihr ursprüngliches Wesen (πρώτως), sei es im Austausch des Verkehrs (δικαιοσύνη ἀλλακτική?), sei es im Staat in der Vertheilung gemeinsamer Güter (διανεμητικὴ τῶν κοινῶν), und erst wo Rechtsbeziehungen verletzt sind (δευτέρως), tritt die zweite Art der Gerechtigkeit ein, welche das Ungleiche ausgleicht (die διορθωτική, κατὰ τὸ ποσόν).

---

1) Vgl. die Ausführung in des Vfs. Schriftchen: Das Ebenmass ein Band der Verwandtschaft zwischen der griechischen Archaeologie und griechischer Philosophie. 1865. S. 16 ff.

2) Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 1860. §. 51.

Man mag sich wundern, dass diese einfache Eintheilung nirgends in deutlicher Gliederung angegeben und dass eine so wesentliche Art, wie die austauschende Gerechtigkeit, nur nebenher bei der Kritik des *ἀντιπεπονθός* beigebracht ist. Allein wir dürfen nicht vergessen, dass in der Sache keine Lücke vorhanden ist, aber in der Darstellung und Anordnung der Text des Buchs noch grössern Bedenken unterliegt.

Sollten indessen philologische Unebenheiten übrig bleiben, so müsste es zunächst genügen, wenn die Schwierigkeit der Sache, welche bis dahin das Verständniss verwirrte, gelöst wäre.

---

2. Zu dem Text der nikomachischen Ethik. Buch V.

Es ist längst anerkannt, dass der Text des fünften Buches, vornehmlich was die Folge der Materien betrifft, in Verwirrung gerathen ist, und um diese Anerkennung haben sich nach verschiedenen Richtungen Männer, wie Spengel, Brandis, Zeller, Hildenbrand, dann Noetel, Haecker u. a. verdient gemacht. Aber bis jetzt hat es kein Versuch der Umstellung zur vollen Evidenz gebracht; und der neueste Versuch Ueberwegs, angedeutet in seinem Grundriss der Geschichte der Philosophie (2. Aufl. I. S. 243.), entbehrt noch der ausführenden Begründung, welche an dem Orte, wo er erschien, nicht möglich war.

Es lag nahe zu vermuthen, dass in einer sehr alten Handschrift Blätter oder Kolumnen früh versetzt seien. Aber eine solche Vermuthung kann allein nicht aushelfen. Denn es sind unstreitig Zwischenschiebsel da von geringerem Umfang, als dass sie eine Seite oder ein Blatt füllen konnten, und von selbstständigerm Inhalt, als dass

sie als Glossem zu betrachten wären. Dahin rechnen wir c. 10. zu Anfang p. 1134 a 17 bis 23. *ἄλλων*, welche Worte den Zusammenhang unterbrechen und an ihrer Stelle schwerlich eine natürliche Erklärung finden.

Wir lassen uns in dem folgenden Versuch das Verworrene zu entwirren, lediglich durch den geforderten Zusammenhang der Gedanken und durch Spuren der Unterbrechung leiten.

Unter der Voraussetzung, dass die Beschädigung alt ist, darf man auf die Uebergangsformeln z. B. „ist früher gesagt" und dgl. kein allzu grosses Gewicht legen. Sie können spätere Versuche sein, um einige Ordnung in das Ungeordnete zu bringen. Wir geben daher wenig auf das *εἴρηται πρότερον* c. 10. p. 1134 a 24.

In dem Gedankengang des Buchs lässt sich da ein Abschnitt erkennen, wo Aristoteles von den Arten der Gerechtigkeit und des Rechts übergeht zu dem gerecht handeln und den Bestimmungen, welche das Handeln betreffen. Dieser Abschnitt wird in c. 10. fallen, und die zweite Hälfte p. 1135 a 15. beginnen, *ὄντων δὲ τῶν δικαίων* u. s. w.

Betrachten wir nun die Ordnung in dem ersten Theil des Buchs bis zu dem bezeichneten Abschnitt in Kap. 10.

Wir lesen bis ins fünfte Kapitel ohne Anstoss, indem es sich bis dahin um die weitere und engere Bedeutung der Gerechtigkeit und die Abscheidung der weitern Art, der allgemeinen Gerechtigkeit, welche mit der ganzen Tugend Hand in Hand geht, von der engern Art, der besondern Gerechtigkeit, handelt. Aber dann bricht mitten im fünften Kapitel, ohne dass irgendwie das Wesen der besondern Gerechtigkeit (der *iustitia particularis*) erörtert ist, plötzlich und unangemeldet die erste Art derselben herein. Wie eine Begriffsbestimmung der allgemeinen Gerechtigkeit vorangegangen ist, so bedarf auch die besondere einer solchen. Aber in unserm Text klafft hier der Zu-

sammenhang. Wenn wir fragen, was aus dem Folgenden in diese unbemerkte Lücke eintreten könnte, so bietet sich der grössere Theil des neunten Kapitels dar, der dem Sinn nach hieher gehört, zunächst p. 1134 a 1. bis p. 1134 a 16. Denn in dieser Stelle wird die *iustitia particularis* in ihrem allgemeinen Wesen beschrieben. Daher p. 1134 a 1. etwa hinzuzusetzen ist *καὶ ἡ μὲν κατὰ μέρος δικαιοσύνη* u s. w. Vor den Arten hat diese Erörterung einen guten Sinn; nach denselben, wie sie jetzt auf sie folgt, kann sie kaum den Sinn einer Zusammenfassung ansprechen; denn sie hat weder die öffentliche distributive Gerechtigkeit des Staats noch die öffentliche Gerechtigkeit des Richters vor Augen. Sie gehört augenscheinlich in den Anfang, da sie die durch die Bedeutung des *ἄδικος* als *πλεονέκτης* im zweiten Kapitel eingeleiteten Beziehungen aufgenommen hat. Das *ἴσον* dieser Stelle würde sich überdies, wenn die Versetzung geschieht, an die vorangehende Erörterung über den *ἄδικος* als *ἄνισος* richtig anschliessen. Dass der Begriff der particularen Gerechtigkeit sich weiter erstreckt, als die beiden Arten der distributiven und correctiven Gerechtigkeit im Staat, ersieht man aus dem Schluss des vierten Kapitels p. 1130 b 2. *ἀλλ' ἡ μὲν (ἡ ἐν μέρει δικαιοσύνη) περὶ τιμὴν ἢ χρήματα ἢ σωτηρίαν, ἢ εἴ τινι ἔχοιμεν ἑνὶ ὀνόματι περιλαβεῖν ταῦτα πάντα καὶ δι' ἡδονὴν τὴν ἀπὸ κέρδους.* Eine Anzeige für das Recht der vorgeschlagenen Verschiebung bieten auch die letzten Worte p. 1134 a 14. *περὶ μὲν οὖν δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας τίς ἑκατέρας ἐςὶν ἡ φύσις, εἰρήσθω τοῦτον τὸν τρόπον.* In dem Zusammenhang, in welchem sie jetzt stehen, entlockt man dem *ἑκατέρας* kaum einen natürlichen Sinn. Denn da die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit Ein Mass haben, nämlich die Ungerechtigkeit an der Gerechtigkeit, so ist es nicht glaublich, dass sie jede von beiden (*ἑκατέρα*) heissen. Stände indessen dieser Schluss an der vorgeschlagenen Stelle, so hätte das *τίς ἑκατέρας*

ἐστιν ἡ φύσις einen vollen Sinn, nämlich was die Natur der allgemeinen und besondern Gerechtigkeit sei.

In der bezeichneten Partie, welche das allgemeine Wesen der particularen Gerechtigkeit angiebt und daher in Kap. 5. vor den Arten derselben stehen muss, wird zunächst nur von der Gerechtigkeit des Einzelnen gesprochen; und es bedarf daher noch Zwischenglieder, ehe in der *iustitia distributiva* und *correctiva* zu der Gerechtigkeit des Staats übergegangen wird.

In dem Gang der Gedanken, wie er in Kap. 1. bis zur bezeichneten Stelle in Kap. 5. (von p. 1129. a. 1. bis p. 1130. b 30.) und in der hineingeschobenen Partie des Kap. 9. (*καὶ ἡ μὲν* p. 1134 a 1. bis a 16.) zusammenhängend verläuft, ist nun zunächst eine Ausführung des Gerechten überhaupt und namentlich zwischen den Einzelnen und Einzelnen angezeigt. Diese findet sich Kap. 8. in der Erörterung, welche Aristoteles an das pythagoreische *ἀντιπεπονθός* anknüpft; und dem Inhalte nach wird sie an dieser Stelle gefordert.

Der Anschluss von Kap. 8. p. 1132 b 21. bis p. 1133 b 23. mit der Klausel aus Kap. 10. p. 1134 a 23. *πῶς μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀντιπεπονθὸς πρὸς τὸ δίκαιον, εἴρηται* (ohne das hinzugefügte *πρότερον*) hat dem Sinn nach keine Schwierigkeit. Aber im Anfang des Kapitels ist im Ausdruck einiges zu ebenen. Auch wenn die alte Reihenfolge des Kapitels bleibt, sind die Worte p. 1132 b 23. *τὸ δ' ἀντιπεπονθὸς οὐκ ἐφαρμόττει οὔτ' ἐπὶ τὸ διανεμητικὸν δίκαιον οὔτ' ἐπὶ τὸ διορθωτικόν* aus dem Text zu entfernen; denn wären sie an ihrer Stelle, müssten sie bewiesen werden. Indessen was folgt, beweist nur, dass das *ἀντιπεπονθός* auf das *διορθωτικόν* der Strafe nicht passt, aber nichts mehr; von der andern Art, dem *διανεμητικόν*, ist gar nicht die Rede. Wenn hingegen die vorgeschlagene neue Ordnung berechtigt ist, so passen die Worte ebensowenig; denn dann weiss der Leser noch

nichts von den beiden Arten der vertheilenden und ausgleichenden Gerechtigkeit des Staats. Als dieser Zusatz eines Lesers in den Text kam, bedurfte es zur Weiterführung einer adversativen Conjunction; und daher wurde aus dem einfachen *καί*, das wahrscheinlich im Text stand, *καίτοι*. Die Stelle wird hiernach, wie auch die Reihenfolge angenommen werde, so zu lesen sein: *Δοκεῖ δέ τισι καὶ τὸ ἀντιπεπονθὸς εἶναι ἁπλῶς δίκαιον, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι ἔφασαν· ὡρίζοντο γὰρ ἁπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ· καὶ βούλονταί γε τοῦτο λέγειν καὶ τὸ Ῥαδαμάνθυος δίκαιον·*

εἴ κε πάθοι τά κ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο.

πολλαχοῦ γὰρ διαφωνεῖ. Das *καὶ-γε* bildet den Fortschritt, der gefordert wird: „und sogar“ finden sie diesen Begriff in dem Recht des Rhadamanthys. Dadurch wird schon auf den Widerspruch, der in *πολλαχοῦ γὰρ διαφωνεῖ* erhoben wird, hingedeutet. Durch das *καὶ βούλονταί γε*, durch das sogar, wird der Gegensatz der Meinung erregt, welcher nun durch *πολλαχοῦ γὰρ διαφωνεῖ* begründet wird. Daher bedarf es kaum noch eines *οὐκ ὀρθῶς* oder dgl. vor dem *πολλαχοῦ γὰρ διαφωνεῖ*, wenn auch dadurch der Gedanke noch klarer hervortreten würde.

Bis dahin ist im Sinne der particularen Gerechtigkeit die allgemeine Grundlage, das Proportionale, erläutert, also das *ἁπλῶς δίκαιον* d. h. das Gerechte ohne Unterschied der besondern Gebiete, das Gerechte überhaupt, wie es sowol den Staat bedingt (p. 1132 b 33 ff.), als auch den Verkehr und Austausch möglich macht und regelt (p. 1133 a 5 — b 28.).

Aber noch immer fehlt der Uebergang zu der Gerechtigkeit des Staates, davon zwei Arten im Kap. 5. 6. 7. behandelt werden. Er bietet sich wie von selbst im zehnten Kapitel nach der Schlussformel: *πῶς μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀντιπεπονθὸς πρὸς τὸ δίκαιον, εἴρηται.* Denn es folgt: Aber man muss nicht übersehen, dass das Gerechte, das

wir suchen, nicht blos das Gerechte überhaupt, sondern auch das Gerechte des Staats ist. p. 1134 a 24 δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἁπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον. In der überlieferten Ordnung sind diesen Worten drittehalb Kapitel (Kap. 5. 6. 7) vorangegangen, welche die distributive und correctiv Gerechtigkeit des Staats ausführlich besprechen; und die hinterher gebrachte Ermahnung, das staatlich Gerechte nicht zu übersehen, hat daher an der Stelle, wo sie steht, keinen Sinn; aber die Worte bilden, wenn sie jenen Kapiteln vorangehen, eine passende Ueberleitung, die beste, die es geben kann. Denn was über das staatliche Gerechte (τὸ πολιτικὸν δίκαιον) folgt, theils im Unterschiede vom Recht des Hauses (τὸ οἰκονομικον δίκαιον), theils im Zusammenhang mit dem von Natur Gerechten (τὸ φυσικὸν δίκαιον) steht als das Allgemeine an seinem Ort und enthält wirklich Indicationen für die beiden Arten der Gerechtigkeit des Staats, der vertheilenden und richterlichen. Die Worte p. 1134 b 6. μισθὸς ἄρα τις δοτέος, τοῦτο δὲ τιμὴ καὶ γέρας weisen auf die vertheilende Gerechtigkeit hin, deren Grund sie angeben; in der gewöhnlichen Ordnung sind sie, spät nachkommend, ein Hysteronproteron, während sie vorangehend an einer Stelle stehen, wo sie nothwendig sind. In den Worten p. 1135 a 13. δικαίωμα δὲ τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος kann eine Beziehung zu der *iustitia correctiva*, der richterlichen Thätigkeit, gefunden werden, die folgen wird.

Die beiden Arten der Gerechtigkeit des Staats werden nun an ihrer Stelle sein; denn die Lücke, die sich uns vor den Worten p. 1130 b 30. τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν δικαίου ἓν μέν ἐστιν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων aufdrängte, hat sich in logischem Fortschritt von jener allgemeinen Gerechtigkeit, welche so weit ist, als die Tugend gegen Andere überhaupt, zu der Art der besondern Gerechtigkeit (τῆς

κατὰ μέρος δικαιοσύνης), welche der Staat übt, durch natürlich sich einreihende spätere Stücke ausgefüllt. Den Abschnitt von den Worten *πῶς μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀντιπεπονθός* (Kap. 10. p. 1134 a 23.) bis zu den Worten *ὕστερον ἐπισκεπτέον* (Kap. 10. p. 1135 a 15.) hat schon Hildenbrand aus guten Gründen unmittelbar an das Ende des achten Kapitels angereiht.[1]) Die weitere Nothwendigkeit der angegebenen ganzen Folge ergiebt sich aus dem innern Zusammenhang.

Die beiden Arten der die Ehren und Güter des Staats vertheilenden und der ausgleichenden richterlichen Gerechtigkeit sind die Erweisungen des *πολιτικὸν δίκαιον*, welche nun sachgemäss folgen. Daher bedarf es, um nicht einen weitern Begriff an die Stelle eines engern zu setzen, einer Berichtigung; und statt *τῆς δὲ κατα μέρος δικαιοσύνης* (Kap. 5. p. 1130 b 30.) ist wahrscheinlich zu lesen *τῆς δὲ πολιτικῆς δικαιοσύνης*, eine Aenderung, bei welcher die Zahl der Buchstaben dieselbe bleibt. Da die particulare Gerechtigkeit noch mehr Arten hat als die folgenden, die dem Staat angehören, wie z. B. im Abschluss von Verträgen, oder nach einer andern Richtung im *οἰκονομικὸν δίκαιον*, so wird der Ausdruck genauer, wenn *πολιτικῆς* gelesen wird. Also *τῆς δὲ πολιτικῆς δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν δικαίου ἓν μέν ἐστιν εἶδος το ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας (ἐν τούτοις γὰρ ἔστι καὶ ἄνισον ἔχειν καὶ ἴσον ἕτερον ἑτέρου), ἓν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν*. Durch diese Verbesserung kommt denn auch V. 7. p. 1131 b 27. *τὸ δὲ λοιπὸν ἓν τὸ διορθωτικόν* zu seinem Rechte; denn wenn *τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης* gelesen wird, so ist der Ausdruck ungenau, ja unrichtig, weil die particulare Gerechtigkeit

---

1) K. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie. 1. Bd. 1860. S. 330 ff.

noch mehr umfasst, als die distributive und corrective des Staats.

Nachdem auf solche Weise der Begriff der Gerechtigkeit und die Arten derselben bestimmt worden, setzt nach dem Inhalt von Kapitel 5 in den beiden letzten Dritteln und von Kap. 6. und 7. die Betrachtung der Handlungen Kap. 10. p. 1135 a 15. richtig ein und zwar mit den treffenden Worten *ὄντων δὲ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων τῶν εἰρημένων, ἀδικεῖ μὲν καὶ δικαιοπραγεῖ* u. s. w.; denn darin ist alles Vorangehende richtig zusammengefasst.

Bei diesem Versuch, im ersten Theile des 5. Buches bis Kap. 10. Mitte, die logische Ordnung des Textes wiederzugewinnen, sind zwei Stellen wie Bruchstücke herausgefallen, welche nun noch ihren Ort suchen.

Die erste Stelle bildet den Anfang des neunten Kapitels p. 1133 b 29.: *τί μὲν οὖν τὸ ἄδικον καὶ τί τὸ δίκαιόν ἐστιν, εἴρηται. διωρισμένων δὲ τούτων δῆλον ὅτι ἡ δικαιοπραγία μέσον ἐστὶ τοῦ ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι. τὸ μὲν γὰρ πλέον ἔχειν τὸ δ᾽ ἔλαττόν ἐστιν. ἡ δὲ δικαιοσύνη μεσότης ἐστὶν οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ταῖς πρότερον ἀρεταῖς, ἀλλ᾽ ὅτι μέσου ἐστίν· ἡ δ᾽ ἀδικία τῶν ἄκρων.* Auch in der alten Reihenfolge passt die Stelle nicht dahin, wo sie steht; es passt nicht, dass die Bestimmung der *δικαιοπραγία* dem Begriff der *δικαιοσύνη*, aus dem sie folgt, unmittelbar vorangeht. Wenn man die Uebergangsformel *τί μὲν οὖν τὸ ἄδικον καὶ τί τὸ δίκαιόν ἐστιν, εἴρηται*, welche einen grössern Absatz verkünden würde, auf sich beruhen lässt, wie sie sich als Nothhülfe eines Ueberarbeiters leicht erklärt: so reiht sich das Stück nach *ἀποτέρως ἔτυχεν.* p. 1134 a 12. wie gefordert ein; denn das folgende *τοῦ δὲ ἀδικήματος τὸ μὲν ἔλαττον τὸ ἀδικεῖσθαί ἐστι, τὸ δὲ μεῖζον τὸ ἀδικεῖν* schliesst sich folgerecht an *ἡ δ᾽ ἀδικία τῶν ἄκρων* an; ohne die vorgeschlagene Einschaltung steht dieser Satz abgerissen zwischen Fremdem.

Die zweite Stelle steht zu Anfang des zehnten Ka-

pitels p. 1134 a 17. bis 23. Auch in der alten Reihenfolge ist sie ein verirrter Gedanke, wie vom Winde verschlagen. Dem Inhalt nach gehört sie in die Betrachtung der gerechten und ungerechten Handlungen, also in den zweiten Theil des zehnten Kapitels, z. B. in die Gegend von p. 1135 b 28., wo auch von einem ἀδικῶν die Rede ist, der als solcher noch nicht ἄδικος sei; aber der Form nach will sie nicht hineinpassen; sie sieht im Stil mehr wie ein Anlauf zu einer Aporie aus, aber führt die besondern Fälle, welche sie meint, nicht einmal deutlich vor. Es möchte schwer halten, diesem Bruchstück einen Ort anzuweisen, wo es nach Form und Inhalt gefordert wäre. Wir schliessen es daher vorläufig aus.

Wenn die Partien des Buchs sich auf die angegebene Weise zusammenfügen, so wird ein voller und strenger Zusammenhang hergestellt, wie die folgende Uebersicht ergiebt.

Der allgemeinen Gerechtigkeit, welche die ganze im Gesetz gewollte Tugend gegen einen Andern umfasst, tritt auf dem engern Gebiete des Vortheils und Nachtheils die besondere (particulare) Gerechtigkeit gegenüber. Jene schliesst in Kap. 5. p. 1130 b 29.; und da beginnt die Bezeichnung der besondern Gerechtigkeit in ihrem allgemeinen Wesen p. 1134 a 1. ἡ μὲν (κατὰ μέρος) δικαιοσύνη bis zu Ende des Kapitels a. 16., wobei der Anfang διωρισμένων δὲ τούτων p. 1133 b 30. bis 1134 a 1. vor τοῦ δὲ ἀδικήματος p. 1134 a 12. seine Stelle findet. Der proportionale Entgelt, das Proportionale in Leistungen und Gegenleistungen, wird sodann mit Anknüpfung an das pythagorische ἀντιπεπονθός, als das ἁπλῶς δίκαιον, als das Gerechte überhaupt dargestellt und für den Verkehr ausgeführt. Kap. 8. p. 1132 b 21. mit geringer Aenderung im Anfang bis p. 1133 b 28. mit dem Zusatz aus Kap. 10 p. 1134 a 23. πῶς μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀντιπεπονθὸς πρὸς τὸ δίκαιον εἴρηται. Da

indessen nicht blos das Gerechte überhaupt, sondern auch das Gerechte des Staats gesucht wird, so schliesst sich eine Erörterung des πολιτικὸν δίκαιον an, in welchem namentlich das Element des von Natur und des durch Satzung Gerechten unterschieden wird. Kap. 10. p. 1134 a 24. δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν bis p. 1135 a 15. ὕστερον ἐπισκεπτέον. Dadurch sind die Arten der Gerechtigkeit des Staats eingeleitet, indem die aus ihnen fliessenden Handlungen später sollen betrachtet werden. Es folgt daher nun Kap. 5. p. 1130 b 30. τῆς δὲ πολιτικῆς δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ᾽ αὐτὴν δικαίου ἓν μέν ἐστιν εἶδος u. s. w., und zwar zuerst das διανεμητικόν, dann das διορθωτικόν, bis zum Schluss von Kap. 7. p. 1132 b 20. So ordnet sich der erste Abschnitt des Buchs.

Nachdem auf diese Weise Begriff und Arten der Gerechtigkeit erörtert sind, folgen, ähnlich wie sonst in der Behandlung der Tugenden,[1]) Bestimmungen über gerechte und ungerechte Handlungen und Aporien, welche sich daran anschliessen. Kap. 10. p. 1135 a 15. ὄντων δὲ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων τῶν εἰρημένων u. s. w. Kap. 11. 12. sodann Kap. 15. mit Ausnahme des schliessenden Sätzchens; denn an die Frage (Kap. 11. und Kap. 12.), ob es möglich sei, dass jemandem mit eigenem Willen Unrecht widerfahre, schliesst sich mit besonderer Beziehung auf den Selbstmord in Kap. 15. die verwandte an, ob jemand sich selbst Unrecht thun könne, so dass an p. 1137 a 4. das Kap. 15. p. 1138 a 3. heranrückt. Hierauf folgt Kap. 13. p. 1137 a 4. οἱ δ᾽ ἄνθρωποι. Diese Kapitel behalten in ihrem Innern Schwierigkeiten und man kann über den Werth einiger Betrachtungen, wie sie vorliegen, zweifelhaft sein. Aber sie reihen sich nach Zellers

---

1) F. Haecker in der Zeitschrift für das Gymnasialwesen XVI. 7. S. 521.

Vorschlag[1]), der zuerst das 15. Kapitel zwischen das 12. und 13. gestellt hat, richtig an einander.

Die Billigkeit, als Gerechtigkeit nicht nach dem Buchstaben, aber im Sinne des Gesetzes, wo es durch seine Allgemeinheit mangelhaft ist, schliesst, nachdem die Gerechtigkeit abgehandelt worden, das Ganze (Kap. 14. p. 1137 a 31 ff.), wie ihr denn in mehr als Einer Hinsicht die letzte Stelle gebührt.[2]) So mag denn nun die Klausel des Buches folgen p. 1138 b 13. *περὶ μὲν οὖν δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.*

Vergleichen wir schliesslich die *magna moralia*, um daraus zu ersehen, welche Partien der nikomachischen Ethik der Verfasser vor Augen hatte und in welcher Ordnung. Wir erkennen in dem betreffenden Kapitel (I. 34.) im Grossen und Ganzen folgende Gruppen, erstens die Gruppe, in welcher der Unterschied der allgemeinen und besondern Gerechtigkeit erörtert wird, wobei namentlich p. 1193 b 2. der nikomachischen Ethik V. 3, p. 1129 b 12. und p. 1193 b 12. der nikomachischen Ethik V. 3. p. 1129 b 33. entspricht; sodann eine zweite, in welcher das Gerechte als Gleiches auf den Begriff der Mitte zurückgeführt wird, wobei p. 1193 b 25. der nikomachischen Ethik V. 9. p. 1134 a 8. 13. entspricht; ferner eine Gruppe, in welcher das Proportionale in der Gerechtigkeit ausgeführt wird, wobei die Erörterungen über das *ἁπλῶς δίκαιον* in der nikomachischen V. 8. zum Grunde liegen und auch des pythagoreischen *ἀντιπεπονθός* gedacht wird; man vergleiche mit p. 1194 a 12. eth. Nic.

1) E. Zeller, die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung. 2. Aufl. II. 2. 1862. S. 501.

2) A. Th. H. Fritzsche zu eth. Eudem. p. 117 und besonders R. Noetel *questionum Aristotelearum specimen* 1862. p. 57.

V. 8. p. 1133 a 7., mit p. 1194 a 16. eth. Nic. V. 8. p. 1132 b 32., mit p. 1194 a 23. eth. Nic. V. 8. p. 1133 a 28., mit p. 1194 a 28. eth. Nic. V. 8. p. 1132 b 22., b 26.; es folgt eine vierte Gruppe, welche über das Recht des Hauses, das staatlich Gerechte und das Gerechte von Natur, handelt, wobei ausser Beziehungen zu eth. Nic. VIII. 14. p. 1161 b 18. und, wie es scheint, zu polit. I. 12. p. 1259 b 1. (vgl. magn. mor. p. 1194 b 26.) die Erörterungen, wie sie in der ersten Hälfte des zehnten Kapitels der nikomachischen Ethik Buch 5. vorliegen, durchweg wieder erkannt werden; man vergleiche p. 1194 b 7. mit eth. Nic. V. 10. p. 1134 a 35., p. 1194 b 13. mit eth. Nic. V. 10. p. 1134 b 11., p. 1194 b 20. mit eth. Nic. V. 10. p. 1134 b 17., p. 1194 b 30. mit eth. Nic. V. 10. p. 1134 b 19. b 34.; hierauf ist in einer Gruppe, p. 1195 a 8. bis p. 1195 b 4., welche der zweiten Hälfte von eth. Nic. V. 10. entspricht, die Natur der gerechten und ungerechten Handlungen untersucht; endlich schliesst die Frage über die Möglichkeit sich selbst Unrecht zu thun, wobei eth. Nic. V. 11. z. B. p. 1136 a 10. in magn. mor. p. 1195 b 4., p. 1136 b 6. in p. 1195 b 31., sodann eth. Nic. V. 12. p. 1136 b 25. vgl. 17. in magn. mor. p. 1196 a 13. und als Bestätigung von Zellers Vorschlag auch eth. Nic. V. 15. p. 1138 b 8. in p. 1196 a 28. kenntlich hervortreten. Die beiden Arten der *iustitia distributiva* und *correctiva* des Staates sind unerwähnt geblieben; und nur da, wo der Verfasser der *magna moralia* die Form der Proportion erläutert, hat es den Anschein, als ob er eth. Nic. V. 6. vor sich habe; vergleiche mit p. 1193 b. 31. eth. Nic. V. 6. p. 1131 a 14., mit p. 1193 b 37. eth. Nic. V. 6. p. 1131 a 18. Die Billigkeit ist in den Anfang des zweiten Buchs verwiesen, vielleicht darum, weil dieser Begriff in einem besondern Sinn von der φρόνησις bedingt ist (eth. Nic.

VI. 11. p. 1143 a 19), welche also, wie I. 35. geschehen, voranzustellen und vorher zu behandeln war.

Wollte der Verfasser der *magna moralia* nur die Grundzüge der aristotelischen Lehre von der Gerechtigkeit geben, so liess er absichtlich die *δικαιοσύνη πολιτική*, die *iustitia distributiva* und *correctiva*, aus; und heben wir nun diese Kapitel (V. 5. p. 1130 b 30 ff. Kap. 6. u. 7.) heraus, auf deren Stellung die *magna moralia* keinen Rückschluss gestatten, so ist die Folge dieselbe, welche wir aus innern Gründen in der nikomachischen Ethik hergestellt haben; denn die Kapitel V. 3. V. 9. V. 8. V. 10. sind nach einander bezeugt, und für den zweiten Abschnitt des Buchs V. 10. (die zweite Hälfte), V. 11. V. 15. V. 12., wo V. 15. in die richtige Erörterung übernommen ist. In dieser Uebereinstimmung dürfen wir für den vorgeschlagenen Zusammenhang ein bestätigendes Anzeichen sehen.

Die erste Untersuchung ging dem aristotelischen Begriff der Gerechtigkeit und ihren Arten nach, diese zweite dem Zustand des Textes. Wenn das Ergebniss der letzten für richtig erkannt wird, so unterstützt es das Ergebniss der ersten; denn dies tritt dann im Text klarer heraus; und umgekehrt leitet das Ergebniss der ersten zum zweiten. Diese Harmonie zweier von verschiedenen Seiten angelegten Betrachtungen mag einiges Vertrauen zur Wahrheit geben.

---

3. Zu einigen Stellen der nikomachischen Ethik.

V. 7. p. 1132 a 6 ff. Aristoteles spricht von dem Richter, der bei Beschädigungen das Unrecht, inwiefern es ein Ungleiches ist, auszugleichen versucht, indem er

von dem Gewinn des Einen so viel wegnimmt, als nöthig ist, um die Einbusse des andern zu ersetzen. In den Verhältnissen des Verkehrs, den freiwilligen Rechtsbeziehungen der Einzelnen, welche Aristoteles *ἑκούσια συναλλάγματα* nennt, leuchtet diese ausgleichende Thätigkeit des Richters ein; aber Aristoteles dehnt sie auf die unfreiwilligen (die *ἀκούσια*, *obligationes ex maleficio*) aus. *ὥστε τὸ ἄδικον τοῦτο ἄνισον ὂν ἰσάζειν πειρᾶται ὁ δικαστής· καὶ γὰρ ὅταν ὁ μὲν πληγῇ ὁ δὲ πατάξῃ, ἢ καὶ κτείνῃ ὁ δ' ἀποθάνῃ, διῄρηται τὸ πάθος καὶ ἡ πρᾶξις εἰς ἄνισα· ἀλλὰ πειρᾶται τῇ ζημίᾳ ἰσάζειν, ἀφαιρῶν τοῦ κέρδους. λέγεται γὰρ ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν ἐπὶ τοῖς τοιούτοις, κἂν εἰ μή τισιν οἰκεῖον ὄνομα εἴη, τὸ κέρδος, οἷον τῷ πατάξαντι, καὶ ἡ ζημία τῷ παθόντι· ἀλλ' ὅταν γε μετρηθῇ τὸ πάθος, καλεῖται τὸ μὲν ζημία τὸ δὲ κέρδος.* Die Ausdehnung des Ausgleichs von dem engern Kreise des Verkehrs auf den Umfang der correctiven Gerechtigkeit überhaupt ist in dem *καὶ γάρ* angedeutet; denn dieses steht auch sonst für *καὶ γὰρ καί*, wie Meineke nachgewiesen hat (*Menandri et Philemonis reliquiae* p. 343 ff.); was bei dem wortsparenden Aristoteles, der nicht selten durch Partikeln auf ganze Gedanken hindeutet, nicht zu übersehen ist. Vgl. polit. I. 3. p. 1253 b 10. I. 5. p. 1254 a 32. metaphys. I. 1. p. 980 a 22. u. s. w., auch magn. mor. II. 7. p. 1204 b 37. Die Ausdrücke *κέρδος* und *ζημία* haben ihre eigentliche Bedeutung (*οἰκεῖον ὄνομα*) als Gewinn und Einbusse auf dem Gebiete des Vermögens (in den *ἑκουσίοις συναλλάγμασιν*); aber Aristoteles verallgemeinert den Sinn, indem er die Unterschiede fallen lässt (*ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν*), um sie in den unfreiwilligen Rechtsbeziehungen wiederzufinden. Wer einen andern in der Leidenschaft schlägt, hat den Vortheil (*κέρδος*), indem er seine Lust stillt; der geschlagen wird, den Nachtheil (*ζημία*). Wenn Einbusse durch die Verletzung eines Vertrags entstanden ist, nimmt der Richter dem Ueber-

schuss des Vortheils von der andern Seite und überträgt damit den Verlust des Benachtheiligten. Etwas Aehnliches hat bei der Verletzung einer Person Statt. Jenes Schlagen zieht im attischen Recht eine *δίκη αἰκίας* oder eine *γραφὴ ὕβρεως* nach sich, in welchen, da sie schätzbare Klagen sind (*τιμηταί*), eine Sühne durch Geld möglich ist (vgl. Meier und Schömann, der attische Process. 1824. S. 175. S. 319 ff. S. 547 ff.). Wenn nun das Leiden abgeschätzt worden (*ὅταν γε μετρηθῇ τό πάθος*), dann wird das *κέρδος* des Schlagenden zur *ζημία* und der Nachtheil des Geschlagenen zu einem *κέρδος*, wodurch die Gleichheit hergestellt wird. Schon Giphanius hat an das germanische Wehrgeld erinnert, aber ohne die Verwandlung des *κέρδος* in *ζημία*, welche durch das adversative *ἀλλ' ὅταν γε μετρηθῇ τὸ πάθος* angedeutet ist, zu verstehen. Im peinlichen Recht der Athener ist nicht alles Unrecht messbar, und z. B. die Klagen wegen Mord und Tod, worauf der andere Fall der Stelle geht (*ὅταν ὁ μὲν — — — καὶ κτείνῃ, ὁ δ' ἀποθάνῃ*), sind unschätzbar (*ἀτίμητοι*). Durch diese Beziehung erläutert sich das einschränkende *γε* in den Worten *ἀλλ' ὅταν γε μετρηθῇ τὸ πάθος*, wenigstens dann, wenn das Leiden abgeschätzt worden, also im ersten der angeführten Fälle, nicht im zweiten. Es mag bei dieser Erklärung auffallen, dass das *τίμημα*, das dem Geschlagenen in der *δίκη αἰκίας* Schadenersatz bietet, Gewinn heissen soll. Da indessen durch den Richter der Beschädigte der überlegene Theil wird und verglichen mit dem Zustande, in welchem der Beschädigte ohne den Richterspruch verbliebe, der Ersatz immer ein Gewinn ist, so ist die Bezeichnung des *κέρδος*, welche der Gang des Gedankens fordert, nicht unrichtig. Ueberdies müssen die Abschätzungen hoch gegangen sein, wenn die Erzählung des Diogenes Laertius (VI. 42. bei Meier und Schömann a. a. O. S. 550.) begründet ist; Midias habe dem Cyniker Diogenes mit

den Worten ins Gesicht geschlagen: „3000 Drachmen liegen für dich beim Wechsler." Nur durch diese Erklärung, in welcher sich dem Beschädigenden der Vortheil in Busse und dem Beschädigten der Nachtheil in ersetzenden Gewinn verwandelt, wird das Gleiche, das folgt, allgemein begründet. *ὥστε τοῦ μὲν πλείονος καὶ ἐλάττονος τὸ ἴσον μέσον.* Rassow, der zuletzt über diese Stelle gehandelt hat (Programm des Gymnasiums zu Weimar. 1862. S. 21 ff.), scheint mir Entlegeneres oder erst Nachfolgendes (im nächsten Kapitel p. 1132 b 28.) zur Erklärung herbeizuziehen.

V. 7. p. 1132 a 27. *ὅταν δὲ δίχα διαιρεθῇ τὸ ὅλον, τότε φασὶν ἔχειν τὰ αὑτῶν, ὅταν λάβωσι τὸ ἴσον. διὰ τοῦτο καὶ ὀνομάζεται δίκαιον, ὅτι δίχα ἐστίν, ὥσπερ ἂν εἴ τις εἴποι δίχαιον καὶ ὁ δικαστὴς διχαστής.* Diese beiden Sätze gehören eng zusammen und Rassow hat den im Text dazwischen liegenden richtig versetzt. *Emendationes Aristoteleae* im Programm des Gymnasiums zu Weimar. 1861. S. 7. Der Sinn dieser von Aristoteles erdachten Etymologie erhellt erst, wenn man in dieser geometrischen Stelle, wo von Theilungen einer Linie die Rede ist, den geometrischen Sprachgebrauch des *δίχα* beachtet. Darnach heisst *ὅταν δὲ δίχα διαιρεθῇ τὸ ὅλον*, wenn das Ganze in zwei gleiche Theile getheilt ist. Vgl. Euclid. elem. I. 10. Die Aufgabe, *τὴν δοθεῖσαν εὐθεῖαν πεπερασμένην δίχα τεμεῖν* vgl. I. 9. III. 30. *τὴν δοθεῖσαν περιφέρειαν* (den gegebenen Kreisbogen) *δίχα τεμεῖν*, heisst in zwei gleiche Theile theilen, wie die Lösung und der Beweis zeigen. Vgl. *διχομηνία*, Vollmond, und Aratus v. 805 ff. Hiernach soll *διχαστής*, wenn Aristoteles damit das Wort *δικαστής* erklärt, nicht blos den Theiler, sondern den Gleichtheiler bezeichnen.

V. 8. p. 1132 b 34. Der proportionale Entgelt hält den Staat zusammen. *ἢ γὰρ τὸ κακῶς ζητοῦσιν· εἰ δὲ μή, δουλεία δοκεῖ εἶναι, εἰ μὴ ἀντιποιήσει· ἢ τὸ εὖ· εἰ δὲ*

μὴ, μετάδοσις οὐ γίνεται, τῇ μεταδόσει δὲ συμμένουσιν. Der Gedanke, der ausgedrückt werden soll, tritt erst deutlich hervor, wenn gelesen wird: ἢ γὰρ τὸ κακῶς ζητοῦσιν, εἰ δὲ μὴ ἀντιποιήσει (ἡ πόλις zu verstehen), δουλεία δοκεῖ εἶναι. Wenn das Böse unvergolten bleibt, so ist das Knechtschaft des Staats; und wird das Gute nicht erwiedert, so mangelt ein Band dauernder Gemeinschaft.

V. 8. p. 1133 a 14. Rassow in den *observationes criticae in Aristotelem* 1858. emendirt durch Einschiebung eines ὅ. ἀνῃροῦντο γὰρ ἄν, εἰ μὴ (ὃ) ἐποίει τὸ ποιοῦν καὶ ὅσον καὶ οἷον, καὶ τὸ πάσχον ἔπασχε τοῦτο καὶ τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον. Dadurch ist das Concinne des Satzes hergestellt. Aber es fehlt noch dem Ausdruck etwas, was dem Gedanken wesentlich ist, nämlich dass der Leistende (τὸ ποιοῦν) auch der Empfangende ist, wie dies im ἀντιπεπονθός Statt hat. Der Gebende empfängt und der Empfangende giebt. Um diesen Gedanken herzustellen, mag es am einfachsten sein τό vor πάσχον zu streichen in dem Sinne: wenn er Entgelt empfängt. Es würde zwar ἔπασχε ohne πάσχον hinreichen; aber wenn es steht, so ist der Ausdruck des ἀντιπεπονθός, des einander Entsprechens, auch in der Form des Satzes Glied für Glied ausgeprägt.

Eth. Nic. V. 8. p. 1133 b 18. τῇ μὲν οὖν ἀληθείᾳ ἀδύνατον τὰ τοσοῦτον διαφέροντα (so unterschieden, wie das Werk des Schuhmachers und das Erzeugniss des Landmanns) σύμμετρα γενέσθαι, πρὸς δὲ τὴν χρείαν ἐνδέχεται ἱκανῶς. ἓν δή τι δεῖ εἶναι, τοῦτο δ' ἐξ ὑποθέσεως· διὸ νόμισμα καλεῖται· τοῦτο γὰρ πάντα ποιεῖ σύμμετρα· μετρεῖται γὰρ πάντα νομίσματι. Es fällt auf, dass hier von Neuem der Name des νόμισμα hervorgehoben wird, da er kurz vorher p. 1133 a 28. deutlich erklärt ist. οἷον δ' ὑπάλλαγμα τῆς χρείας τὸ νόμισμα γέγονε κατὰ συνθήκην· καὶ διὰ τοῦτο τοὔνομα ἔχει νόμισμα, ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστί u. s. w. Um indessen die Beziehung auf

den Namen überhaupt finden zu können, bedarf es noch einer besondern Erklärung des ἐξ ὑποθέσεως; denn dies müsste so viel heissen als nach Uebereinkunft. Zur Begründung einer solchen Bedeutung werden aus top. I. 18. p. 108 b 12 οἱ ἐξ ὑποθέσεως συλλογισμοί, Schlüsse aus zugestandenen Voraussetzungen, angeführt (A. Th. H. Fritzsche in seiner Ausgabe der *ethica Eudemia* zu unserer Stelle p. 103). Vgl. *analyt. prior.* I. 23. p. 41 a 39. τὸ δ' ἐξ ἀρχῆς περαίνεται δι' ὁμολογίας ἤ τινος ἄλλης ὑποθέσεως, wo das Zugeständniss eines allgemeinen Satzes als ὑπόθεσις bezeichnet wird. Allerdings ist ein Zugeständniss für den Schluss eine Voraussetzung, und in der Logik ist daher der allgemeinere Ausdruck ἐξ ὑποθέσεως an seiner Stelle. Welcher Grund läge aber in unserer Stelle vor, statt der Uebereinkunft (συνθήκη), um welche es sich für den Namen allein handeln würde, das allgemeinere durch nichts angezeigte ἐξ ὑποθέσεως zu wählen? Gesetzt indessen, dass ἐξ ὑποθέσεως diese Bedeutung der Uebereinkunft durch Satzung ohne Gefahr der Dunkelheit haben könnte, so gewönne man nur eine leere Wiederholung der obigen Etymologie und zwar in einer Verbindung, in welcher der Name nichts austrägt. In der That führt der Gedankengang anderswohin. Im Vorangehenden geht eine analytische Betrachtung vom Zweck der Gemeinschaft zum Austausch als Mittel, von dem Austausch zu einer Gleichheit des Werthes, von einer Gleichheit des Werthes zu einem gemeinsamen Masse. p. 1133 b 17. οὔτε γὰρ ἂν μὴ οὔσης ἀλλαγῆς κοινωνία ἦν, οὔτ' ἀλλαγὴ ἰσότητος μὴ οὔσης, οὔτ' ἰσότης μὴ οὔσης συμμετρίας. Was aus einem aufgegebenen Zweck als Mittel folgt, heisst bei Aristoteles im Sinne der geometrischen Analysis das ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον. (Historische Beiträge zur Philosophie. II. S. 131. Logische Untersuchungen. 2. Aufl. II. S. 35 ff.). Vgl. *eth. Eudem.* II. 11. p. 1227 b 28. ὥσπερ γὰρ ταῖς θεωρη-

τικαῖς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, οὕτω καὶ ταῖς ποιητικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις. Auf diese Bedeutung führt auch an unserer Stelle der regressive Gedankengang, durch welchen aus der vorausgesetzten Aufgabe im Verkehr Gemeinschaft zu stiften, die Darstellung einer gleichen Einheit gefolgert ist (ἐξ ὑποθέσεως), und daher wurde das Geld erfunden. Der Gedankenzug realer Erwägungen führt zum Gelde als Sache und nicht zum Namen des Geldes, der einen andern Zusammenhang hat. In dieser Richtung wird zu emendiren sein, also statt καλεῖται etwa διὸ νόμισμα πεπόρισται, wie es eth. Nic. IX. 1. p. 1164 a 1. in ähnlicher Verbindung heisst: ἐνταῦθα μὲν οὖν πεπόρισται κοινὸν μέτρον τὸ νόμισμα.

VI. 11. In der intellectualen Tugend der φρόνησις hat die Ethik des Aristoteles insofern ihren Mittelpunkt, als sie die Bedingung aller Eupraxie und die Bedingung der übrigen Tugenden ist. Nachdem sie behandelt worden, untersucht Aristoteles das Verhältniss verwandter Thätigkeiten zu ihr, und spricht in diesem Zusammenhang auch von der γνώμη p. 1143 a 19. ἡ δὲ καλουμένη γνώμη, καθ' ἣν εὐγνώμονας καὶ ἔχειν φαμὲν γνώμην, ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστι κρίσις ὀρθή. σημεῖον δέ· τὸν γὰρ ἐπιεικῆ μάλιστά φαμεν εἶναι συγγνωμονικόν, καὶ ἐπιεικὲς τὸ ἔχειν περὶ ἔνια συγγνώμην. ἡ δὲ συγγνώμη γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή· ὀρθὴ δ' ἡ τοῦ ἀληθοῦς. So lautet die Stelle, in welcher augenscheinlich die γνώμη bestimmt werden soll, aber sich am Schluss eine Definition der συγγνώμη unterschiebt und zwar eine solche, welche zu weit ist. Die γνώμη ist das Urtheil über das Billige, und da das Billige das Recht, wo es durch seine Allgemeinheit mangelhaft ist, bessert und berichtigt, so geht die γνώμη durch alle Lebensverhältnisse durch. In demselben Sinne wird in der Rhetorik I. 15. p. 1375 a 29., wo gegen die geschriebenen Gesetze das Billige geltend gemacht wird, der γνώμη zugeschrieben, ὅτι τὸ γνώμῃ

τῇ ἀρίστῃ τοῦτ' ἐστί, τὸ μὴ παντελῶς χρῆσθαι τοῖς γεγραμμένοις. Eine Art derselben ist das billige Urtheil als Nachsicht, wenn Fehler geschehen sind; aber dies Merkmal fehlt in der Definition der συγγνώμη, welche der Schluss der Stelle enthält. Wenn man auf den Zusammenhang sieht, so ist die συγγνώμη nur als ein σημεῖον eingeführt, aus welchem auf die Natur der γνώμη geschlossen werden soll, und dies σημεῖον reicht bis ἐπιεικὲς το ἔχειν περὶ ἔνια συγγνώμην. Hierauf muss der Schluss folgen ἡ δὲ (oder besser δὴ) γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή. Dies wird herzustellen sein; und συγγνώμη verräth sich schon dadurch als ein zufälliges Einschiebsel, dass die Definition, die dann von ihr gebildet wäre, das eben hervorgehobene περὶ ἔνια hätte fallen lassen. In ὀρθὴ δ' ἡ τοῦ ἀληθοῦς kann nicht τὸ ἀληθές an sich, sondern muss τὸ ἀληθῶς ἐπιεικές gemeint sein. Daher ist vorzuschlagen ὀρθὴ δ' ἡ τοῦ ἀληθῶς.

VIII. 2. Wir begründen noch die Berichtigung einer oben S. 169 benutzten Stelle eth. Nic. VIII. 2. p. 1155 b 31. τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τἀγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα. τοὺς δὲ βουλομένους αὔτω τἀγαθὰ εὔνους λέγουσιν, ἐὰν μὴ ταὐτὸ καὶ παρ' ἐκείνου γίγνηται· εὔνοιαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι. J. Scaliger fühlte, dass die Worte ἐάν μὴ ταὐτὸ καὶ παρ' ἐκείνου γίγνηται nicht zum Sinn stimmen, sondern mit ihm in einem gewissen Gegensatz stehen. Daher schrieb er an den Rand seines Exemplars οἱ δ' οὐκ, ἐὰν μὴ u. s. w. Aber dies Zwischenschiebsel entbehrt im Vorangehenden einer deutlichen Beziehung. Wenn man ἐάν in κἄν, auch wenn, verwandelt, so ist der Gedanke klar. Die εὔνοια ist der allgemeine Begriff, einem Menschen Gutes wollen, und zwar auch dann, wenn nicht dasselbe auch von ihm geschehen sollte. Die φιλία hingegen ist Wohlwollen im Tausch gebend und empfangend, und das begründende

γὰρ in εὔνοιαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι hat nur durch den Bezug auf κἄν, das voranging, sein Verständniss.

---

4. Einige Belege für die nacharistotelische Abfassungszeit der *magna moralia.*

Die folgenden Wahrnehmungen machen keinen andern Anspruch, als für einen Ausspruch Joseph Scaligers und Kopps, für die Untersuchungen von Spengel[1]) und Pansch[2]), für die Vergleichungen von Brandis[3]) und Ramsauer[4]), welche alle dahin führen, dass die *magna moralia*, wenngleich schon vom Platoniker Atticus (bei Eusebius praep. ev. XV. 4. 6.) dem Aristoteles zugeschrieben, das nacharistotelische Erzeugniss eines Peripatetikers sind, ihres Theils eine spärliche Nachlese zu halten.

Wenn man die *magna moralia* mit der nikomachischen und eudemischen Ethik, denen sie folgen, genauer vergleicht, so entfernen sie sich von diesen hin und wie-

1) L. Spengel in seiner akademischen Abhandlung über die unter dem Namen des Aristoteles enthaltenen ethischen Schriften 1841. und in seinen aristotelischen Studien I. Nikomachische Ethik. 1863. Abhandlungen der K. bayer. Akademie der Wissenschaften, I. Cl. X. Bd. 1. Abth. S. 7 ff.

2) Chr. Pansch *de magnis moralibus libro Aristotelis subditicio.* Eutin 1841. Von Spengel unabhängig

3) Chr. A. Brandis, Geschichte der griechischen Philosophie. II. 2. S. 1566 ff. vgl. E. Zeller, die Philosophie der Griechen. 2. Aufl. II. 2. S. 72.

4) G. Ramsauer zur Charakteristik der aristotelischen *magna moralia.* Oldenburg 1858, ein sorgsames und scharfsinniges Programm.

der in der Auffassung der Lehre auf eine Weise, die schwerlich die ursprüngliche ist, wie z. B. in Bezug auf die dianoetischen Tugenden I. 35. (p. 1196 b 37.) und auf die Billigkeit II. 1. (p. 1198 b 32.)

Insbesondere zeigt die grössere Richtung auf fixirte Termini einen Fortschritt zum Schulmässigern. Wo die nikomachische Ethik in der Sprache des Lebens für solche ethische Eigenschaften, deren Wesen sie im Zusammenhang bestimmen, nicht selten bleibende Namen vermisst, wie z. B. für die Tugend, welche zwischen dem einen Extrem, der Zornmüthigkeit (ὀργιλότης), und dem andern, der Unfähigkeit zum Zorn (ἀοργησία), in der Mitte stehe, denn die πραότης neige sich schon zum Mangel (eth. Nic. IV. 11.), da haben die *magn. mor.* den Terminus bei der Hand, wie sie z. B. ohne Bedenken die πραότης die Mitte zwischen ὀργιλότης und ἀοργησία nennen (vgl. Ramsauer a. a. O. S. 67 ff.).

Aber die Spuren führen noch weiter. Der Verfasser der *magna moralia* lebt schon zu einer Zeit, da die stoische Lehre im Schwang ist, nicht als ob er gerade stoische Lehren vortrüge, aber Nebenbeziehungen und Ausdrücke verrathen, dass er schon in einer stoischen Atmosphäre athmet.

Als Beispiel möge eine Eigenthümlichkeit dienen, welche Ramsauer bemerkt hat (a. a. O. S. 75 f.) und Spengel mit Recht aus dem stoischen Sprachgebrauch erklärt. Wir lernen nämlich aus dem Stobaeus einen spitzfindigen Ausdruck der Stoiker kennen, indem sie das αἱρετὸν und αἱρετέον, das ὀρεκτὸν und ὀρεκτέον, das βουλητὸν und βουλητέον zu einem auffallenden Unterschied ausprägen. Jenes, das αἱρετόν, bezeichnet das Gute an sich, das αἱρετέον das Nützliche, das uns Gute. Stob. ecl. eth. II. 6. p. 140. Heer. διαφέρειν δὲ λέγουσι τὸ αἱρετὸν καὶ τὸ αἱρετέον, αἱρετὸν μὲν εἶναι ἀγαθὸν τὸ πᾶν, αἱρετέον δὲ ὠφέλημα πᾶν — — ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μὲν

ἀγαθὰ πάντα ἐςὶν ὑπομενετὰ καὶ ἐμμενετά, καὶ κατὰ λόγον ἐπὶ τῶν ἄλλων αἱρετῶν, εἰ καὶ μὴ κατωνομάσθαι· τὰ δ' ὠφέλιμα πάντα ὑπομενετέα καὶ ἐμμενετέα u. s. w. vgl. p. 194—196. Wenn man fragt, wie die Stoiker diesen Unterschied in diese Formen der beiden Verbalia hineinlegen konnten: so mag man an den vorgefundenen philosophischen Gebrauch denken, wornach die Verbalia auf — *τόν* z. B. *τὸ αἰσθητόν, νοητόν, διωκτόν* den Gegenstand der Handlung allgemein bezeichnen, z. B. den sinnlichen Gegenstand, das Intelligibile, den Gegenstand des Begehrens allgemein. Demgemäss konnte in das Verbale auf *τέον* die Relation hineingelegt werden. Aristoteles beobachtet jenen Gebrauch durchweg, aber kennt diesen schwerlich. Anders die *magn. mor.* Der Gegenstand der Liebe an und für sich ist das Gute und heisst *φιλητόν*, aber was uns als Einzelnen gut ist, *φιλητέον*. *magn. mor.* II. 11. p. 1208 b 37. *ἕτερον μὲν οὖν ἐςὶ τὸ φιλητὸν καὶ τὸ φιλητέον, ὥςπερ καὶ τὸ βουλητὸν καὶ τὸ βουλητέον. βουλητὸν μὲν γὰρ τὸ ἁπλῶς ἀγαθόν, βουλητέον δὲ τὸ ἑκάςῳ ἀγαθόν. οὕτω καὶ φιλητὸν μὲν τὸ ἁπλῶς ἀγαθόν, φιλητέον δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν* u. s. w.

Man kann vielleicht sagen, dass die *magna moralia* auch etwas von der Manier der Stoiker angenommen haben. Ins Plane, bisweilen ins Platte gehend, exemplificiren sie gern wie die Stoiker, und ziehen die Beispiele ins Breite.

Im Folgenden bemerken wir noch einige Punkte, aus welchen sich eine spätere Abfassungszeit, als die Zeit des Aristoteles war, vermuthen lässt.

Wenn bei Plato die Bücher der Politie zugleich die Ethik sind und Plato die ethischen Begriffe, z. B. was die Gerechtigkeit sei, im Staat wie in grössern Lettern beschrieben anschauet und sich daher seine Lehre von den Tugenden in die Staatslehre aufs Engste verflicht: so scheidet zwar Aristoteles, dem analytischen Triebe

seines Geistes folgend, Ethik, Oekonomik und Politik als die drei Theile seiner praktischen Philosophie und fördert dadurch die eigenthümliche Betrachtung für jedes dieser Gebiete; aber er bleibt darin mit Plato verwandt und zugleich seinem auf das Wirkliche und Grosse gerichteten Blicke getreu, dass er jene drei Theile, wo er einen gemeinsamen Namen sucht, als πολιτικὴ im weitern Sinne bezeichnet. So sagt z. B. Aristoteles in der Rhetorik I. 2. p. 1356 a 25., wo er von dem wissenschaftlichen Ort der Rhetorik spricht, — ὥστε συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυές τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐςι προσαγορεύειν πολιτικήν. Dieselbe Anschauung kommt mehr beiläufig in der nikomachischen Ethik vor, z. B. eth. Nicom. I. 1. p. 1094 b 10. ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται πολιτική τις οὖσα von der Wissenschaft, welche das menschliche Gut sucht, und I. 1. p. 1095 a 2. διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατὴς ὁ νέος, wo die vorliegende Disciplin der Ethik verstanden ist. VII. 12. p. 1152 b 1, περί δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης θεωρῆσαι τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος als einleitende Worte zur ethischen Erörterung von Lust und Unlust.

Die *magna moralia* beginnen mit der Frage, zu welchem Theile der Philosophie die Ethik gehöre, und ordnen die Ethik ausdrücklich als Theil der Politik unter I. 1. p. 1181 b 25. μέρος ἐςὶν ἄρα ὡς ἔοικεν, καὶ ἀρχὴ ἡ περὶ τὰ ἤθη πραγματεία τῆς πολιτικῆς. τὸ δ' ὅλον καὶ τὴν ἐπωνυμίαν δικαίως δοκεῖ ἄν μοι ἔχειν ἡ πραγματεία οὐκ ἠθικὴν ἀλλὰ πολιτικήν. Das Ganze der praktischen Philosophie soll nicht Ethik heissen. Wer nannte es so?

Aristoteles hat den Namen der Ethik für den Theil gebildet und versteht, wenn er ἠθικὰ citirt, immer die eigentlich ethischen Schriften (*metaphys.* I. 1. p 981 b 25. *polit.* III. 9. p. 1280 a 18. III. 12. p. 1282 b 20. VII. 13. p. 1332 a 8.). Daher muss die Bemerkung, das Ganze solle

nicht Ethik heissen, auffallen. Sie enthält indessen eine volle Beziehung, wenn man erwägt, dass die Stoiker den Namen der Ethik ausdehnten und vielmehr die Politik der Ethik unterordneten. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass das *οὐκ ἠθικήν* gegen die Stoiker gerichtet ist, welche allgemein die Philosophie in Logik, Physik und Ethik eintheilten (z. B. Diog. Laert. VII. 39 ff.). Der Verfasser besteht auf dem aristotelischen Sprachgebrauch gegen den eindringenden Gebrauch der stoischen Zeit. Vgl. Ramsauer Progr. 1858. S. 60. Anm.

In der aristotelischen Psychologie findet sich der Ausdruck *ὁρμή* noch nicht als Terminus, wie er bei den Stoikern ausgeprägt erscheint. Wo im Aristoteles, wie z. B. eth. Nic. I. 13. p. 1102 b 21. *ἐπὶ τἀναντία γὰρ αἱ ὁρμαὶ τῶν ἀκρατῶν* vorkommt, bezeichnet das Wort, ähnlich wie *ὁρμᾶν* in der Stelle VII. 7. p. 1149 a 29. *οὕτως ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτῆτα τῆς φύσεως ἀκούσας μέν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας, ὁρμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν* vgl. a. 35., in der Bedeutung von *impetus* schon eine gewisse Gewalt der Begierde, aber nicht wie bei den Stoikern allgemein einen ursprünglichen in den innern Zwecken der Natur gegründeten Antrieb (vgl. z. B. Cic. d. nat. De. II. 22.), es sei denn, dass man den Ausdruck in der *polit.* I. 2. p. 1253 a 29. dahin ziehen will, *φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν* (zum Staat), vgl. *eth. Eud.* VII. 14. p. 1248 b 5. Es ist beim Aristoteles noch der Ausdruck aus der Sprache des Lebens, aber noch nicht wie bei den Stoikern das begrenzte Wort der Wissenschaft. Vgl. die Darstellung der stoischen Lehre in den Scholien zum Lucian bei Jacobitz IV. p. 211 *ὁρμῆς μὲν κινητικά ἐστιν ὅσα κατὰ φύσιν.* Hätte beim Aristoteles der Ausdruck diese Bedeutung, so müsste er z. B. in Stellen, wie *d. anim.* I. 1. II., 4. und besonders III. 9 ff. vorkommen, was nicht der Fall ist. Im Aristoteles steht dafür *ὄρεξις*, und was die Stoiker *ὁρμή*

und ἀφορμή nennen, nennen die Peripatetiker δίωξις und φυγή und stellen beiden die ὄρεξις der Zeit nach voran, was die Stoiker nicht thaten, wie Simplicius diesen Unterschied zum 1. Kap. des Epiktets ausdrücklich hervorhebt; man vgl. dazu die Erläuterungen des Salmasius Leiden 1640. p. 26. p. 42.

Hiernach muss es auffallen, dass sich in den *magn. mor.* mehrfach der Gebrauch der ὁρμὴ im spätern Sinne findet (z. B. I. 16. p. 1188 b 25., I. 17. p. 1189 a 30., I. 20. p. 1191 a 21., I. 34. p. 1194 a 27., p. 1197 b 39., I. 35. p. 1198 a 8., II. 7. p. 1206 b 23., II. 8. p. 1207 a 36. 38. b 15., II. 16. p. 1213 b 17.). Den Uebergang wird man in Aristoteles bemerken können, z. B. *eth. Eudem.* II. 8. p. 1224 a 18. und in dem synonymischen Buch *metaph.* V. 5. p. 1015 a 27. V. 23. p. 1023 a 23. Wir heben eine Stelle der *magna moralia* hervor, wo eine in den beiden andern Ethiken als selbstverständlich nur berührte Sache begründet wird. Wo nämlich Aristoteles den Begriff der Glückseligkeit erörtert, sucht er ihn in der Vollendung der dem Menschen eigenthümlichen Thätigkeit und schliesst sie daher von dem schlechthin blinden vegetativen Leben, welches er mit den Pflanzen theilt, ohne Weiteres aus. Eth. Nicom. I. 13. p. 1102 a 32. und b 29. vgl. Eudem. II. 1. p. 1219 b 20 ff. und 36 ff. vgl. eth. Nic. VI. 13. p. 1144 a 9. Die *magna moralia* setzen indessen auf ihre Weise, mit planen Beispielen bereit, Mehreres hinzu. Magn. mor. I. 4. p. 1185 a 13 ff. Zunächst vindicirt ihr Verfasser dem Princip des vegetativen Lebens den Namen des θρεπτικόν und zwar folgendermassen: *τοὺς γοῦν λίθους ὁρῶμεν ἀδυνάτους τρέφεσθαι ὄντας, ὥστε δῆλον ὅτι τῶν ἐμψύχων ἐστὶ τὸ τρέφεσθαι. εἰ δὲ τῶν ἐμψύχων, ἡ ψυχὴ ἂν εἴεν αἰτία. τῆς δε ψυχῆς τούτων μὲν τῶν μορίων οὐθὲν αἴτιον ἂν εἴη τοῦ τρέφεσθαι, οἷον τὸ λογιστικὸν ἢ τὸ θυμικὸν ἢ τὸ ἐπιθυμητικόν, ἄλλο δέ τι παρὰ ταῦτα, ᾧ οὐθὲν ἔχομεν οἰκει-*

ότερον ὄνομα ἐπιθεῖναι ἢ θρεπτικόν. Ferner beweist der Verfasser, dass dem vegetativen Theile der Begriff der Energie abgehe, weil man ihm keine ὁρμή zuschreiben könne. a 26: εἰ μὲν οὖν ἔστιν ἀρετὴ τούτου ἢ μή ἐστιν, ἄλλος λόγος. εἴ δ' ἄρ' ἔστιν, οὐκ ἔστι ταύτης ἐνέργεια. ὧν γὰρ μή ἐστιν ὁρμή, οὐδ' ἐνέργεια τούτων ἔσται. οὐκ ἔοικε δὲ εἶναι ὁρμὴ ἐν τῷ μορίῳ τούτῳ, ἀλλ' ὅμοιον ἔοικεν εἶναι τῷ πυρί· καὶ γὰρ ἐκεῖνο ὅ τι ἂν ἐμβάλῃς καταναλώσει, κἂν μὴ ἐμβάλῃς, οὐκ ἔχει ὁρμὴν πρὸς τὸ λαβεῖν. οὕτω καὶ τοῦτο τὸ μόριον τῆς ψυχῆς ἔχει· ἂν μὲν γὰρ ἐμβάλῃς τροφήν, τρέφει, ἂν δὲ μὴ ἐμβάλῃς τροφήν, οὐκ ἔχει ὁρμὴν τοῦ τρέφειν. διὸ οὐδὲ ἐνέργεια οὗ μηδὲ ὁρμή. Wenn man den Aristoteles über die Seele II. 4. vergleicht und wahrnimmt, wie der Begriff der zweckgemässen Verwirklichung, der Entelechie, auch im θρεπτικόν durchgeführt und die Vorstellung abgelehnt wird, als ob der Stoff als solcher die Ernährung bewirke (p. 416 a 18.): so kann man zweifeln, ob in dem Zusatz ein eigentlich aristotelischer Gedanke ausgesprochen ist. Aber es ist stoische Lehre, dass nicht der Pflanze, — also auch nicht dem φυτικόν in uns — sondern erst dem Thiere die ὁρμή zukomme. So heisst es ausdrücklich im Diog. Laert. VII. 86. οὐδέν τε, φασί, διήλλαξεν ἡ φύσις ἐπὶ τῶν φυτῶν καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων, ἢ ὅτι[1]) χωρὶς ὁρμῆς καὶ αἰσθήσεως κἀκεῖνα οἰκονομεῖ καὶ ἐφ' ἡμῶν τινα φυτοειδῶς γίνεται. ἐκ περιττοῦ δὲ τῆς ὁρμῆς τοῖς ζῴοις ἐπιγενομένης, ᾗ συγχρώμενα πορεύεται πρὸς τὰ οἰκεῖα, τούτοις μὲν τὸ κατὰ φύσιν, τὸ κατὰ τὴν ὁρμὴν διοικεῖσθαι. Wenn der Verfasser der *magna moralia* den aristotelischen Ausdruck θρεπτικόν festhält, so scheint auch darin eine Nebenbeziehung zu liegen, vielleicht dass er sich gegen die Stoiker richtete, welche die Pflanzenseele φυτική oder φύσις nannten (Salmasius a. a. O. p. 183.), oder auch gegen

1) ὅτι codd., ἢ ὅτι Salmasius.

diejenigen, welche mit Plato im Timaeus p. 77 b. das vegetative Leben dem *ἐπιθυμητικόν* zuweisen. Gegen eine solche allgemeine Bezeichnung ist das aristotelische *θρεπτικόν* eine eigenthümlichere (*οἰκειότερον*).

Obwol der Verfasser beim Aristoteles verharrt, so ist doch kaum zu leugnen, dass in dieser Stelle die Einwirkung eines stoischen Gedankenzuges auf die Darstellung sichtbar ist.

Wie weit die Einwirkung mittelbar oder unmittelbar sei, bleibt um so mehr dahingestellt, da in den bei Stobaeus aufbehaltenen Darstellungen aus der peripatetischen Ethik, in welcher sich Aristotelisches und Nacharistotelisches, Ursprüngliches und Entartetes mischt, die *ὁρμή* wiederholt vorkommt. Vgl. Stob. ecl. phys. et eth. II. 7. p. 244. *τῆς γὰρ ψυχῆς τὸ μὲν εἶναι λογικόν, τὸ δ' ἄλογον· λογικὸν μὲν τὸ κριτικὸν, ἄλογον δὲ τὸ ὁρμητικόν.* p. 248 von der Selbstliebe. *φίλον γὰρ εἶναι ἡμῖν τὸ σῶμα, φίλην δὲ τὴν ψυχὴν, φίλα δὲ τὰ τούτων μέρη καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας, ὧν κατὰ τὴν πρόνοιαν τῆς σωτηρίας τὴν ἀρχὴν γίγνεσθαι τῆς ὁρμῆς καὶ τοῦ καθήκοντος καὶ τῆς ἀρετῆς.* p. 270. *τῆς ὁρμῆς ἀμέτρως προεκφοιτῶντας.* Auch in diesen Stellen machen sich Einflüsse der stoischen Schule geltend.

In I. 18. hat der Verfasser der *magna moralia* die eudemische Ethik II. 11. p. 1227 b 12. vor Augen, und führt auf seine Weise besonders aus, dass die Tugend das richtige Ziel stecke. Wir begegnen dabei wiederholt dem Ausdruck des *προθέσθαι, προθετικόν* u. s. w. p. 1190 a 11. *τὸ τέλος καλῶς προθέσθαι,* vgl. a 33. *τῆς ἀρετῆς ἄρα παντελῶς τοῦτ' ἐστὶ τὸ καλὸν προθέσθαι,* ferner a 20. *ἐν οἷς ἡ ἀρχὴ τοῦ βελτίστου ἐστὶν ἕκαστον καὶ ποιητικὸν καὶ προθετικόν* und a 19. *εὔλογον δὲ τοῦτον εἶναι προθετικὴν τὴν ἀρετήν.* Wenn sich dieser Ausdruck beim Aristoteles in diesem Zusammenhang nicht finden sollte, so findet er sich doch in der Darstellung der peripatetischen

Ethik bei Stobaeus (nach Meineke aus Didymus Areus) eclog. phys. II. 7 p. 276 πρὸς τὴν τελειότητα τῆς προθέσεως. Bei den Stoikern ist πρόθεσις zu einem Terminus im Antrieb zur Handlung geworden, und findet sich viel bei Polybius, in dessen Sprache sich stoische Ausdrücke erkennen lassen. Stobaeus sagt im Abriss der stoischen Ethik (aus Didymus Areus). II. 6. p. 162 τῆς δὲ πρακτικῆς ὁρμῆς εἴδη πλείονα εἶναι οἷς καὶ ταῦτα, πρόθεσιν ἐπιβολὴν παρασκευὴν ἐγχείρησιν αἵρεσιν προαίρεσιν βούλησιν θέλησιν. πρόθεσιν μὲν οὖν εἶναι λέγουσι σημείωσιν ἐπιτελέσεως (vgl. Salmasius I. l. p. 46.). Es gehört hieher, dass Hesychius πρόθεσις durch προαίρεσις erklärt, wenn gleich die Erklärung ungenau ist.

Zu magn. mor. I. 25. Man bemerkt nicht selten, wie in den Sprachen ethische Wörter allgemeineren Sinnes in eine fest werdende besondere Bedeutung übergehen, wie z. B. das deutsche ehrlich, das griechische ἐλευθέριος, σωφροσύνη, das lateinische *liberalis*. So ist μικρολόγος von dem weitern Sinne des Kleinlichen in den engern des Knickerigen übergegangen. Beim Plato bezeichnet σμικρολογία noch allgemein den kleinlichen Sinn, aber ist auch schon im Staate VI. p. 486 a. in Bezug auf die Sorge für das Vermögen der ἀνελευθερία zugesellt. Beim Aristoteles finden wir, wenn anders das zweite Buch der Metaphysik von seiner Hand ist, die μικρολογία ebenso allgemein. Es heisst II. 3. p. 995 a 8. von der Forderung wissenschaftlicher Genauigkeit, καὶ οἱ μὲν πάντα ἀκριβῶς, τοὺς δὲ λυπεῖ τὸ ἀκριβὲς ἢ διὰ τὸ μὴ δύνασθαι συνείρειν ἢ διὰ τὴν μικρολογίαν· ἔχει γάρ τι τὸ ἀκριβὲς τοιοῦτον, ὥστε καθάπερ ἐπὶ τῶν συμβολαίων, καὶ ἐπὶ τῶν λόγων ἀνελεύθερον εἶναί τισι δοκεῖ. In den Stellen der nikomachischen und eudemischen Ethik, in welchen der Knickerige beschrieben wird, kommt μικρολόγος nicht vor Vielmehr wird statt dieses Ausdrucks eth. Nic. IV. 4. p. 1122 b 8. ἀκριβολογία gebraucht, ähnlich wie ἀκριβοδίκαιος eth. Nic.

V. 14. p. 1138 a 1. von dem kleinlich Gerechten, den Buchstäbler, gebraucht wird. Aber schon gleichzeitig mit Aristoteles wird von einem Dichter der mittlern Komoedie *μικρολόγος* dem entgegengesetzt, der prächtigen Aufwand treibt, dem *πολυτελής* (Ephippus bei Meineke com. III. p. 334 vgl. com. I. p. 351) und ebenso verengt sich der Sinn beim Menander (in einem Bruchstück des *Δεισιδαίμων* bei Meineke com. IV. p. 101). Da die Charaktere des Theophrasts die jetzige Gestalt erhielten, war in der *μικρολογία* die Bedeutung der kleinlichen Sparsamkeit entschieden; denn *μικρολογία* und *ἀνελευθερία* werden als verschieden in zwei verschiedenen Kapiteln behandelt; nach der vorgesetzten Erklärung soll in dieser der Mangel an Ehrgefühl (*ἀφιλοτιμία*), in jener das Unzeitige (*ὑπὲρ καιρόν*) liegen, obgleich in den ausführenden Zügen dieser Unterschied verwischt ist. Wenn nun beim Aristoteles der *μικρολόγος* sich in dieser engern Bedeutung noch nicht verfestigt hat, so ist es bei dem Verfasser der *magn. mor.* bezeichnend, dass er die in der nikomachischen und der eudemischen Ethik vorgefundenen Arten der Volkssprache, den *κίμβιξ* (den Hucker, Kauerer?) den *κυμινοπρίστης* (den Kümmelspalter) in den *μικρολόγος* verallgemeinert. I. 25. p. 1192 a 9., *οἷον κίμβικάς τινας καλοῦμεν καὶ κυμινοπρίστας καὶ αἰσχροκερδεῖς καὶ μικρολόγους.* In demselben Sinne wendet der Verfasser der *physiognomica* c. 4. p. 809 a 21. 23. das Wort an.

Für den Wandel der ethischen Bezeichnungen, wovon es wol in jeder Sprache Beispiele giebt, ist im Griechischen das Wort *αὐθέκαστος* merkwürdig.

Zuerst bezeichnet *αὐθέκαστος*, um es etymologisch zu erklären, „der Mann ist er selbst“ und kein anderer, er giebt sich, wie er ist. Daher ist er im Aristoteles der Offene, welcher sich weder wie der Prahler (*ἀλαζών*), grösser malt als er ist, noch sich kleiner darstellt, wie der *εἴρων*. So heisst es eth. Nic. IV. 13. p. 1127 a 20.

δοκεῖ δὴ ὁ μὲν ἀλαζὼν προςποιητικὸς τῶν ἐνδόξων εἶναι καὶ μὴ ὑπαρχόντων καὶ μειζόνων ἢ ὑπάρχει, ὁ δὲ εἴρων ἀνάπαλιν ἀρνεῖσθαι τὰ ὑπάρχοντα ἢ ἐλάττω ποιεῖν, ὁ δὲ μέσος, αὐθέκαστός τις ὤν, ἀληθευτικὸς καὶ τῷ βίῳ καὶ τῷ λόγῳ, τὰ ὑπάρχοντα ὁμολογῶν εἶναι περὶ αὑτόν καὶ οὔτε μείζω οὔτε ἐλάττω und eth. Eudem. III. 7. p. 1233 b 38. ὁ δ' ἀληθὴς καὶ ἁπλοῦς, ὃν καλοῦσιν αὐθέκαστον, μέσος τοῦ εἴρωνος καὶ ἀλαζόνος. Ebenso heisst es in einem Fragment des Philemon bei Stobaeus florileg. II. 27., in welchem von der in den Geschlechtern sich gleich bleibenden Natur die Rede ist. οὐκ ἔστ' ἀλώπηξ ἡ μὲν εἴρων τῇ φύσει, ἡ δ' αὐθέκαστος.

Später bezeichnet der *αὐθέκαστος* eine Gattung des Stolzes. Jener Grundgedanke: der Mann ist er selbst, hat sich in den andern umgedreht: „selbst ist der Mann.“ So sieht man deutlich in dem herculanischen Fragmente des Epikureers Philodemus, eines ältern Zeitgenossen des Cicero, aus dem 10. Buche *περὶ κακιῶν*. Nach Sauppe's Herstellung (1853) wird er § 24 mit den Worten beschrieben: ὁ δ' αὐθέκαστος οὐ πάνυ μὲν εἰκαῖός ἐστιν οὐδ' ἄλογος, ὥςπερ ὁ αὐθάδης, δι' οἴησιν δὲ τοῦ μόνος φρονεῖν ἰδιογνωμονῶν καὶ πειθόμενος ἐν ἅπασι κατορθώσειν, ἁμαρτήσεσθαι δ' ἂν ἑτέρου κρίσει προςχρήσηται, μετέχων δὲ καὶ ὑπερηφανίας, wo dann folgt, dass der *αὐθέκαστος* nach seinem Kopfe handelt, seiner Sache gewiss und jedem, der ihn fragt, was er thun will, sein: ich weiss es, antwortet u. s. w.

Wenn nun der Verfasser der *magn. mor.* I. 33 p. 1193 a 28., obwol er in dem Kapitel die nikomachische Ethik vor Augen hat und sonst der eudemischen Ethik folgt, den sprechenden Ausdruck *αὐθέκαστος* nicht mehr hat — er sagt nur: *ἀλήθεια δ' ἐστὶ μεταξὺ εἰρωνείας καὶ ἀλαζονείας*, womit auch die peripatetische Darstellung im Stobaeus II. 17. p. 318 stimmt: so mag dies daher kom-

men, dass die alte Bedeutung bereits im Verschwinden und im Uebergang zu der neuen begriffen war.

In den angeführten Punkten ist entweder stoischer Einfluss oder doch eine spätere Abfassungszeit als die Zeit des Aristoteles erkennbar.

Druck von Striese & Co. (J. Windolff) in Berlin, Leipziger Strasse 60.





